ЕТНОГРАФІЧНИЙ ВІСНИК

КН. 5

УКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК

ЮБІЛЕЙНИЙ ЗБІРНИК

НА ПОШАНУ АКАДЕМИКА

ДМИТРА ЙВАНОВИЧА БАГАЛІЯ

З НАГОДИ СІМДЕСЯТОЇ РІЧНИЦІ ЖИТТЯ ТА П'ЯДЕСЯТИХ РОКОВИН НАУКОВОЇ ДІЯЛЬНОСТИ

ЧАСТИНА III

ЮБІЛЕЙНИЙ КОМІТЕТ

акад. В. І. ЛИПСЬКИЙ—Президент Академії
акад. С. О. ЄФРЕМОВ—Віце-Президент
акад. А. Е. КРИМСЬКИЙ—Неодмінний Секретар
Секретар Комітету—М. З. ЛЕВЧЕНКО
(Завідатель Видавництва)

У КИЇВІ—1927

УКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК
ЕТНОГРАФІЧНА КОМІСІЯ

ЕТНОГРАФІЧНИЙ ВІСНИК

кн. 5

ЗА ГОЛОВНИМ РЕДАГУВАННЯМ
Акад. АНДРІЯ ЛОБОДИ та ВІКТОРА ПЕТРОВА

У КИЇВІ — 1927

Дозволяється випустити в світ.
Неодмінний Секретар Академії Наук, академик *Аг. Кримський*.

Київський Окрліт № 232.
Держ. Трест „Київ-Друк“,
1-ша фото-літо-друкарня
Замовл. № 1712—1800.

ДЕ ЩО Є:

ТОМ III.

(Етнографічний Вісник, кн. 5).

ТОМ I.

(Збірник Історично-Філологічного Відділу № 51).

Стор.

Стор.

ТОМ II.

(Записки Історично-Філологічного Відділу, кн. XIII–XIV, 1927).

Стор.

Д. К. ЗЕЛЕНІН.
Проф. Ленінгр. Ун-ту.

СХІДНЬО-СЛОВ'ЯНСЬКІ ХЛІБОРОБСЬКІ ОБРЯДИ КАЧАННЯ Й ПЕРЕКИДАННЯ ПО ЗЕМЛІ.

Насильне качання жерця по землі релігійною громадою. Свідчення про те наших джерел. Пояснення священиків, Мангардта, Фрезера. Сучасне народне розуміння. Наше пояснення: качання й перекидання, як фізичне насильство над землею, що вимагає від землі сили. Обрядове качання по землі чинять і звичайні люди з метою—1) аграрною й 2) медичною, весною та восени. Перекидання через голову тоді-ж таки й з тією самою метою. Мотив передачі землі й важким речам майбутньої хвороби. Перекидання при перетвореннях. Качання, як наслідування рухів тварин. Казковий мотив: відьма качається на кістках героя, що його ззіла. Висновки.

Розглядати східньо-слов'янські обряди, що в них головним елементом є качання або перекидання людини по землі, ми почнемо з того циклу цих обрядів, де силоміць качають по землі жерця. Насильство з боку релігійної громади, богомольців, над своїм власним жерцем—явище досить рідке в народній обрядності, і воно само собою заслуговує на увагу етнографів.

У коротких і загальних рисах цей обряд складається з таких дій. Як тільки закінчиться громадська молитва, що буває весною в полі на посівах, як зараз-же жіноцтво підбігає до священно-служителя[1]), коли він ще не скинув риз, кидають його на землю й качають по землі, перекидаючи з боку на бік. Мета обряду—викликати майбутній урожай льону.

Наука наша взагалі не досить обізнана з таємними обрядами такого роду, що їх давно визнано за „забобонні", і, як такі, їх замовчували більш або менш усі причетні до них особи. Про цей самий обряд наукова етнографія знає ще менше, бо в середині XIX-го віку, можно сказати, головна роля в збиранні матеріялів про побут східньо-слов'янського села належала саме сільським священикам. Сільських учителів було ще дуже мало, а поміщики в цьому напрямі не виказали великої активности. Священикам-же так натурально було мовчати про цей обряд: признавшися, що над ним було таке насильство з боку його парахвіян і що він своєчасно не повідомив про це начальство, священик рискував зазнати репресій. В друку таку звістку легко могла виключити цензура; принаймні, напр., у рукопису свящ.

[1]) Що християнський священик у східних слов'ян був свого часу спадкоємцем і наступником поганського жерця, шамана, в цьому навряд чи може бути сумнів. Правда, поруч з ним є другий наступник, чарівник, служитель чорних, лихих божеств. Між иншим, функцію спалення шкідливих заломів на нивах виконують вони обидва однаково.

Доброзракова, що його надруковано року 1853-го в „Этнографическом Сборнике“ Географічного Товариства, цензура виключила легенду про участь диявола в творенні світу, а також повір'я про те, що хто п'є чай, той не матиме царства небесного (Д. Зеленин. Описание рукописей ученаго архива Географич. Об-ва, II, 742).

Щоб краще обізнатися з деталями нашого обряду, ми наведемо повністю ті нечисленні, що в нас є, свідчення про нього цілком, тим більше, що їх ми познаходили переважно в рукописах ученого архіва Географічного Товариства.

1. А. Ізвольський року 1849 переказував про білорусів Сичевського повіту, Смоленської губ.: „Коли священик ходить на великодному тижні з образом божої матери, селяни просять його відправити молебня з водосвяттям на житах та після молебня покачатися з боку на бік по посіяному житі. Селяни й священик приказують при цьому: „уроди, Боже, хліб покотом!“ Якщо священик стане відмовлятися, то жінки силоміць валять з ніг його“. (Архів Географ. Тов-ва, XXXVIII, 4, арк. 3 звор.).

2. Семінарист Ф. Виноградов р. 1852 р. писав про великорусів села Липенський Котлован Вишневолоцького повіту Тверської губ.: „був звичай: в день св. Юрія (тоб-то 23 квітня) і на Спаса, після молебня на полі качали по землі священика або кого із ставних причетників, щоб родив хліб добрий та високий; але тепер (р. 1852) цю химеру виведено з ужитку завдяки розсудливості парахвіяльного священика“ (Архів Г. Т-ва, XLI, 47, стор. 19).

3. В тому самому Вишневолоцькому повіті, в селі Покровському, як сповіщає вчитель Новосьолов р. 1851, після першого вигону худоби весною правлять молебень на озимині й після цього молебня „деякі селяни мають звичку повалити й качати людей, не виключаючи й духовних, по озимині, щоб хліб родив вищий“. (Архів Г. Т-ва, XLI, 58, стор. 45).

4. Біля м. Медині Калузької губ., „на вшестя правлять молебня на житньому полі й після того жінки качають по житі дияконів та дяків, щоб снопи були такі, як вони—високі й важкі“ (повідомлення міського вчителя Даниловського р. 1848; Опис. рукописей Г. О-ва, II, 587).

5. У Тульській губ., як сповіщає Управитель Тульської Палати державного майна р. 1856, „на великдень жінки качають по землі кого-небудь з причетників, щоб хліб чи льон уродився високий та добрий“ (Архів Географич. Т-ва, XLII, 48). З тої самої губерні є й пізніше повідомлення М. Успенського: „щоб льон ріс вищий, виконують такі обряди: на Великдень, після того, як причет обійде село з образа́ми й відправить посередині нього „громадського“ молебня, баби накидуються на дяка, збивають його з ніг і качають по землі. Це практикується в Тульському повіті“ („Новое Дело“, 1902, № 17, с. 536: Лист з Тули—обряди перед сіянкою).

6. Із слів проф. М. Г. Халанського, „в Щигровському повіті Курської губ. весняні польові відправи—звичайне явище. В деяких селах—мені переказували це за правду—селяни просять батюшку навіть покачатися по зеленій нивці, щоб краще вродило“ (М. Халанський, Краснополянский голубец. Труды Харьковского предварительного Комитета по устройству XII археол. с'езда, т. I, 1902, ст. 242).

7. У Зарайському повіті Рязанської губ. на великодному тижні священики з іконами обходять усі двори по селах, після чого йдуть до каплиці, й там теж правлять молебня. „Переказують, що в старовину біля каплиці, після молебню, баби, коли скине священик ризи, качали попа по землі, щоб льон родив. Говорять, що качаючи попа, приказували: „каков попок, таков и ленок“ (В. В. Селиванов (1813—1875), Год русскаго Земледельца. М. 1914, с. 8; перше видання року 1856).

8. У Саратівській губ., в Маріїнській колонії селяни (що колись училися у Виховавчому будинку) „вірять, що не вродить добрий льон, якщо вони на великдень, після відправи громадою молебня посеред села, не повалять на землю кого-небудь з причету і особливо священика в ризах; якщо трапиться неврожай льону, то вони це приписують тому, що не додержали цього повір'я“ (Надісланий р. 1848 до Географ. Т-ва від єпископа Якова витяг з актів, що зберегаються в Саратівській Духовній Консисторії; Опис. рукописей Географ. О-ва, III, 1226).

9. А. Терещенко, що його повідомлення не завсіди відзначаються науковою точністю, пише про цей обряд: „У багатьох місцях північно-східньої Росії єсть засівні (с. т. підчас сіянки) забобони. Після відправи молебня під вільним небом, парахвіяльний священик читає заклинальні молитви, виганить нечистих духів і потім благословляє селян. Тимчасом, одна здорова й кремезна баба — і конче мусить бути баба, — поцілувавши хреста, хапає священика впоперек, в усіх його ризах, і перекидає його через себе тричі; потім селяни починають качати його по ниві, не вважаючи ні на грязь, ні на грудки. Якби священик противився цьому обрядові, то селяни зауважують йому з незадоволенням: „ти, батюшко, напевно, не бажаєш нам добра; не хочеш, щоб у нас був хліб; а ти-ж наш батько, годуєшся з нашого хліба!“ — Священик мимоволі мусить скоритися темному забобонові“ (Быт русского народа. Часть V. СПБ. 1848, стор. 36).

10. Проминаємо мимохідь кинене зауваження С. Максимова, що його викладено зовсім не науково. (Нечистая, неведомая и крестная сила. СПБ. 1903, с. 274).

11. Є ще одне старовинне повідомлення, що воно, може бути, стосується не цього самого обряду, а може тільки подібного: в Сичовському пов. Смоленської губ. „коли буває неврожай, просять священика з іконами в поле і там правлять молебня; після молебня селяни беруть священика на руки й декілька разів спускають його до землі, приказуючи щоб такі вродили снопи. Так само роблять і з дияконом“. (Архив Географ. О-ва, XXXVIII, 5, арк. 7 звор.; повідомлення Д. Муромцева 1848 р.). — Не виключена можливість, що гойдання священика тут є просто ушляхетнення звичайного качання по землі. Не ясно, кому належить почин такого ушляхетнення — авторові, священикам, селянам? Можна думати й просто про непорозуміння з білоруським словом к а ч а ц ь, що воно означає: качати. Неясно також зазначення часу: „коли буває неврожай“; здається, тут треба розуміти кепський зріст хлібних засівів весною. Нагадаємо, що в тому самому Сичовському пов. одмічено цей обряд і в звичайній його формі (Див. вгорі повідомлення № 1).

Священики схиляються до такого пояснення описаного обряду: тісне й близьке доткнення священика до землі, особливо в церковних ризах, надає землі святости, освячує ґрунт і через те надає йому особливої родючої сили.—Пояснення це явно штучне, надумане, зовсім чуже народньому світоглядові. За народнім поглядом, „мать сира земля" менш за все потрібує сприймати якусь силу від людини; навпаки, сама земля є мати, що родить із свойого лона все, що росте, і надає сили всьому, що живе.

Німецький дослідувач W. Mannhardt пояснює обрядове качання по ниві з погляду своєї теорії про духів рослинности. Той, хто качається по ниві, являє собою духа рослинности, що дає землі свою силу й творчість. (Wald-und Feldkulte, I, ст. 484 й далі). — Але, як що навіть припустити, що німецькі хліборобські обряди, що на підставі їх найбільше утворено теорію Мангардта, і справді припускають у світогляді й обрядності німецьких народів особливих духів рослинности, то й тоді доведеться визнати, що для східних слов'ян такі погляди й обряди зовсім чужі. Якщо в східньо-слов'янських повір'ях ми иноді й зустрічаємось з неясним і блідим образом „польовика", то його уявляється виключно, як охоронця польової рослинности, а ніяк не творця її.

На більшу увагу заслуговує пояснення англійського етнолога I. G. Frazer'а, який в обрядовому качанні по засіяному полі вбачає переживання давнього культового злягання чоловіків і жінок на полі; того злягання, що магічно забезпечує родючість землі (The Golden Bough. A study in magie and religion, видання 3-те, част. I, том 2, ст. 102 й далі). З ним згідне й C. Visser'ове дослідження, який доводить, що наслідовне зображення полового акту було в первісних народів одною з магічних чар розмноження (Über den Ursprung der Vorstellungen von tierischen Menschenahnen bei den Eingeborenen Zentralaustraliens. 1913).

Не заперечуючи можливости того, що таке розуміння й було колись властиве далеким предкам східніх слов'ян,—ми таки мусимо визнати, що в сучасній східньо-слов'янській обрядності самі сліди такого розуміння обряду, якого ми описали вгорі, давним давно вже зникли (якщо вони й були), а є явні переживання иншого розуміння цих обрядів. Як побачимо нижче, обрядове качання по ниві дає східньому слов'янинові не тільки врожай хліба або льону, а також силу й здоров'я,— що з погляду теорії Фрезера (а так само й Мангардта) незрозуміло.

Як видно з наведених угорі описів обряду, народнє східньо-слов'янське розуміння бачить у цьому обряді низку окремих магічних актів без ніякого натяку на суцільну систему. Довге волосся попів, що качаються по полі, магічно віщує довжину майбутнього льону; товсті туші тих попів—товщину майбутніх снопів; і те, й те — за основним законом магії: similia similibus. „Хлеб повальный" з'явився з простого словесного суголосу з дієсловом: „поваляться", й не зовсім вдатно: „хлеб повальный" хоч і говорить про врожай, але збирати його важко, й він легко може згнити ще до жнив. Так само старенькі попики з ріденькою кіскою були-б кепським віщуванням для майбутніх снопів хліба або льону.

Окремі магічні акти взагалі найбільш живучі й прозорі в сучасному народньому світогляді й обрядності східніх слов'ян. У сучасній обрядності нема суцільної системи, але це ще не говорить за те, що її нема і в минулому: система легко могла розпастися на окремі магічні акти в дальшому через забуття й занепад давньої обрядности й світогляду.

Як що взяти в с і народні обряди східніх слов'ян, що в них є качання, а також і перекидання по землі, то само собою прозоро виявиться суцільна система, й основа її така: обрядове качання (й перекидання) по землі колись було актом фізичного насильства над землею, й від неї людина, що перекачувалася з боку на бік, вимагала, натискаючи на землю всім своїм тілом,— в одних випадках животворної сили для рослинности, в инших — фізичної сили й працездатности за-для себе особисто. В цьому останньому випадку стомлений й знеможений працівник разом з тим передавав землі, дотикаючись до неї, свою втому й знеможення. Насильство над духами (в цьому випадку над уособненою землею), а також і магічна передача окремим елементам природи своїх хворіб і слабостів — це відомі для етнології виявлення вельми давнього народнього світогляду.

Ціла низка східньо-слов'янських обрядів, що їх ми подаємо нижче, доводить нам такі твердження: 1) жрець чи священик не є монополіст обрядового качання по землі з магічною метою; так само качаються й звичайні прості люди; 2) обрядове качання по землі робиться не тільки з аграрною метою майбутнього врожаю, а також і з медичною метою—для здоров'я й працездатности хлібороба; 3) обрядове качання по землі буває не тільки весною, а й восени, і це не дуже добре погоджується з поясненнями Фрезера й Фісера; 4) перекидання по землі через голову, що в ньому вже ніяк не можна бачити наслідування половому актові, має таке саме магічне значіння, що й описане вгорі качання по землі з боку на бік.

Пошехонські дівчата на вшестя обходять поля з яєшнею, зав'язаною в хустку, причім парубків в їхню компанію ніяк не допускається. Потім дівки їдять яєшню й к а ч а ю т ь с я по траві, приказуючи: „рости, трава, до лісу, а жито до току!“ (Этнографическое Обозрение, 1901, № 4, с. 134; С. М а к с и м о в, Нечистая, неведомая и крестная сила, 459). Те саме помічено в Молозькому повіті Ярослав. губ., де дівчата качаються біля зрубаної обрядової березки (Этнографический Сборник, I, 162). — В Яузькому повіті Москов. губ. на вшестя качаються по житі, приказуючи: „рости, жито, покотом“ (Опис. рукописей Географ. О-ва, 713). — В Аткарському пов. Саратов. губ. на вшестя жінки й дівчата йдуть на житнє поле з млинцями й иншим печевом, кладуть харчі, що принесли, на землю, співають пісень і качаються в житі, кидаючи при цьому яйця вгору (А. М и н х в Записках Географич. О-ва, XIX, 1890, ст. 103); мету обряда не позначено, але кидання яєць до гори не залишає сумніву, що мета — викликати врожай в и с о к о ї пашні й льону.

В українців обрядове качання в полі по пашні широко розповсюджене на Юрія 23-го квітня; мета обряду — викликати добрий врожай хліба, з окрема —щоб пашня „не буяла, а йшла в колос та зерно“ (Опис. рукописей, 616, 305 та 277; Этнограф. Сборник, I, 311; Ч у б и н с к и й, Труды экспед.

в юго-зап. край, I, 30). — Білоруси Ошмянського пов. Віленської губ. роблять те саме, „щоби покропитися Юр'євою росою“ (Крачковскій, Быт юго-зап. селянина, 117); після цього вони качають по полі свій буханець (ibid.), виявляючи цим чисто аграрну мету всього обряду. Литовці того самого дня, качаючись по ниві, вигукують: „роди Боже!“ (с. т. хліб) (Jucewicz Litwa pod względem starożytnych zabytków, I, 417). У сербів у переплавну середу „рано вранці чоловіки, жінки й дівчата виходять у поле й там качаються голі по ячмінних засівах“ (Н. Ястребов, Обычаи и песни турецких сербов. СПб. 1886, с. 167).

В усіх наведених випадках ми маємо весняний обряд качання по засіяному полі з аграрною метою. Не так часто трапляється цілком аналогічний весняний обряд не з аграрною метою, а з профілактично-медичною. Так ось, українці Пинського пов., коли буває перший грім, качаються по землі (здається, де трапиться, а не конче в полі) — „щоб не хворіти на водяну хворобу“ (Булгаковский, Пинчуки, 187). Пошехонці, щоб не боліла спина, коли жатимуть жито, весною, почувши вперше крик журавлів, качаються по землі, приказуючи: „журавель, журавель! шия тобі колом, мені спина колесом!“ (Этнограф. Обозрение, 1901, № 4, с. 120). Тоб-то магічно передається хворобливе заніміння стомленої спини хліборобової журавлиній шиї, а гнучість журавлиної шиї надається спині хлібороба. — Великоруси біля Угличу качаються, переваючись з боку на бік, по житній ниві в семик (перед тройцею) — щоб не боліла в жнива спина (Максимов, Неч., невед. и крестная сила, 464). Болгари, „щоб не боліли кості“, качаються по росі на Юрія (Записки Географ. О-ва по отд. этнографии, II, 1869, с. 103); але це качання по Юр'євій росі краще виділити окремо з цієї групи обрядів — з огляду на широко розповсюджену віру в цілюще значіння Юр'євої роси.

Таку саму медично-профілактичну мету має осіннє обрядове качання по вижатій ниві, особливо широко розповсюджене поміж великорусів. Цей обряд збігається з дожинками, а иноді відбувається в звязку з обрядом заплітання „бороди Іллі пророкові“ — з останнього снопа на ниві. Приказуванням при обрядовому осінньому качанні иноді надається різноманітности — залежно від того, які нові роботи стоять надалі перед хліборобом. Якщо закінчено тільки збирати жито й настають ще жнива вівса, то приказування таке: „жнива, ви, жнива! дайте мені сили на жнива вівсяні!“ (Опис. рукописей, 224; Майков, Великорусские заклинания, 528). А як уже закінчено всі жнива й настають лиш зимові роботи молотьби й прядіння, то приказують, качаючись, так: „жнивка, жнивка! Аддай маю силку — на пест, на калатила, на малатила, на кривоя виртяно!“ (Этнограф. Сборник, V, 83, про Обоянський повіт). Українське приказування при цьому обряді в Гадяцькому повіті на Полтавщині згадує ще й про робочу худобу: „нивко, нивко! верни мою силку! на нивку гнойок, на волики лойок!“ (Опис. рукописей, 1123).

При цьому осінньому обряді на вижатому полі північні великоруси иноді не качаються, а перекидаються через голову — із схожими приказуваннями: „Оржаная жнива, подай мою силу на овсяну жниву!“ (Завойко в

Трудах Костромского Научного О-ва, VIII, 16; Логиновский, Материалы к этнографии Забайкальских казаков, 18).

Бувають обряди, що в них аграрна мета об'єднується з медичною. Напр., у Нижнеудинському пов. плугатар, закінчивши оранку, лягає на виорану землю, качається на спині, як кінь, і приказує: «Рилля, рилля! хліба нам дай, а силу нашу віддай!» (Г. Виноградов, Материалы для народного календаря, рукопис 1916 р.; порів. Е. Романов, Белорусский сборник, VIII—IX, 1912, с. 262; Шейн, Матер. в Сборнике Акад. Наук, т. 41, с. 269).

Перекидання через голову буває частіше з медичною метою. Так, у Валдайському пов. жниці, виходючи на роботу, перекидаються через голову в хаті, чи на полі — щоб спина не боліла (Фепоменов, Современная деревня, 1925, I, 88). А надто поширене перекидання, коли буває перший грім, — од того самого спинного болю (Опис. рукоп. I, 219; П. Богатырев в Этнограф. обозр., 1916, № 3—4, с. 66; Логиновский, 26). У Юр'євецькому повіті перекидаються з тією самою метою, коли вперше побачать весною перелітного птаха — журавлів, шпаків та ин. (Известия Казанского Об-ва Археологии, т. 32, 1922, № 1, с. 91). У Рибинському пов. перекидаються, коли вперше весною заспіває жайворонок, приказуючи: «Тобі, жайворонче, співати, а моїй спині не боліти!», а також, коли вперше заквакають жаби весною (Живая Старина, XXV, 1916, № 2—3, с. 41).

Де-инде доторкання до землі (перекидання), коли гремить перший грім, заміняють доторканням до дерева та ин. Так, за українським повір'ям, «якщо підперти спиною дерево, стіну, ворота, то-що, коли гремить перший грім, то спина не болітиме» (Маркевич, Обычаи, поверья, etc., 7). Валуйські українці, як ударить перший грім, підіймають спиною що-небудь, щоб спина не боліла — або воза підіпре, або під хату підлізе — спиною обіпреться (М. Дикарев у Матеріялах укр. етнології, VI, 1905, 197). Куп'янські жінки спеціяльно в цьому випадку підіймають спиною воза ззаду (Харьковский Сборник, II, 1888, с. 87). Гродненські білоруси за першого грому б'ють спину каменем — з тією самою метою, щоб не боліла спина (Папери В. В. Данилова в Архіві Географ. О-ва: рукопис А. Мишка, 1914 р.).

В останніх випадках дуже прозоро виявився мотив передачі різним речам, дереву, камінню та ин., майбутнього спинного болю; магічна передача відбувається в таємничий момент першого грому. А як ці випадки цілком аналогічні з перекиданням по землі через голову, то й у цьому останньому випадку момент передачі болю землі треба визнати за безсумнівний.

Перекидання через голову по землі з тією самою метою — оберегти спину від болю в жнива — відбувається ще подекуди в „средопостье“ великого посту (цеб-то в середу на четвертому тижні посту), коли порушується й самий піст (Псковский Статистический Сборник, 1871, стр. 131), а також у великий четвер (Опис. рукописей, 409), цеб-то в колишній день Нового року.—Хворі великоруси Самарської губ. перекидаються тричі на «причинном месте», цеб-то на тому місці, де вони захворіли, і плюють тут-таки на землю (Опис. рукописей 1196); отже, хворобу передається тому самому місцю, що його мають за причину хвороби.

У Новгородській губ., біля Боровичів, коли перебираються в новий дім,

то господиня вдосвіта тричі оббігає гола кругом нової хати й в воротях перекидається сторч — з побажанням, щоб «рід і плід у новій хаті збільшувалися» (Максимов, Неч., нев. и кр. сила, 32).—Таке саме перекидання разом з магічним колом занотовано у мордви Хвалинського повіту: дівчата, що оборювали о півночі село від епідемії, «зупинялися на кожному кутку села й перекидалися «на кокурки» (Саратовский Этнографический Сборник, под ред. Б. М. Соколова, 1922, ст. 97).

До цих обрядів близьке перекидання при перевертах: перевертень перекидається, звичайно, через ножі, що їх устромлено в землю (Архив Географ. О-ва, XL, 17; XLII, 46; В. Иванов, Жизнь и творчество крестьян Харьковской губ., 289; Опис. рукоп. 367, 119, 794; Кравченко в Трудах Об-ва Исследователей Волыни, V, 1911, ст. 70). Тепер ножі ставлять иноді догори вістрям, а раніш їх завсіди встромлялося вістрям у землю. І в народній медицині хворого на пропасницю обливають особливою юшкою в такій обстанові: в землю встромляють два ножі, а на них кладуть лопатку з діжі (Г. Виноградов у «Живой Старине» 1915, ст. 331). Загально відомий казковий мотив, коли герой-перевертень ударяється об землю, підкреслює в цьому випадку значіння вдару об землю. Коли людина перекидається через голову, то теж неодмінно вдариться об землю головою, але при перевертах окрім того землю б'ють, ба й ранять залізним ножем.

Хоч перекидання через голову й качання на спині — різні речі, але в них є важливі спільні моменти, а саме — доторкання до землі не підошвами ніг, як це звичайно буває, коли ходять і стоять, а незвичайне доторкання — в одному випадку спиною й боками, в другому—головою. В останньому випадку доторкання супроводиться ударом об землю, а в першому — тиском на землю всім тілом. Отже, й тут і там чиниться фізичне насильство над землею.

Продовжуючи порівняння, ми не можемо проминути й цілком аналогічних рухів багатьох тварин, а надто коней, що також качаються спиною по землі. Селянські візники часто намагаються штучно викликати у стомленої коняки бажання качатися по землі, й для цього вони водять коняку кругом по одному місці; думають, що стомлена коняка далеко скоріше й краще спочине, покачавшись по землі. З другого боку, місце, де качалася коняка (так зв. „ка́талище") є небезпечне: як ним пройти, а надто на ньому постояти, то захворієш на лишаї (Опис. рукописей, 1250; Гринченко, Этнограф. матер., II, 38; Тихонов у Сборнике II Отдел. Акад. Наук, т. 76, ст. 203; Живая Старина, 1904, № 1, с. 153 та № 3—4, ст. 549). Це повір'я дуже широко розповсюджене не тільки в усіх східних слов'ян, а також і в болгарів. (Н. С. Державин в Этнограф. Обозр. 1898, № 4, ст. 119).—Ясно, що коняка, покачавшись, передає землі й свої хвороби, й свою втому.

Не виключено навіть можливости того, що всі обряди з качанням поземл виникли з початку, як просте наслідування таких самих рухів тварин, — але в нас нема даних досить, щоб довести цю сміливу думку Тимчасом деякий вплив кінського качання на дальший розвиток обрядів, щ їх ми розглядаємо, навряд чи може викликати які сумніви.

Користуватися в етнографічних дослідах словесно-художніми творами

казково-художньою обробкою мотивів, взагалі небезпечно (порівн. В. В. Богданов в «Этнографич. Обозрении» 1916 р., № 3—4, ст. 116—122). Але в даному разі казковий мотив ми притягаємо не з тим, щоб пояснити обряди, які розглядаємо; навпаки, магічна система, що лежить в основі наших обрядів, добре пояснює нам давно вже скам'янілий і нікому незрозумілий казковий мотив. У відомій східньо-слов'янській казці „Івасик і відьма" Баба-Яга їсть, через непорозуміння, замість героя свою власну дочку й кидає кості того, що вона з'їла, на піл. Думаючи, що то кості молодого Івасика, Яга лягає на полу і при цьому говорить: „покачуся, повалюся на Івасикових кісточках!" З надзвичайною одноманітністю й постійністю повторюється цю скам'янілу формулу в багатьох варіянтах казки; але малює вона на перший погляд зовсім безглузду картину: людські кістки такі тверді, що качатися й валятися на них навряд чи приємно навіть і Бабі-Язі. Та й навіщо качатися на твердих кістках, коли можна повалятися на м'яких пуховиках? — Зовсім инша річ, коли в качанні по якій-небудь речі бачити магічний акт передачі цій речі своїх властивостей, а разом сприняття від неї її прикмет. Як коняка, що качається по землі, передає землі свою втому й свої хвороби; як жниця, що качається по землі, передає землі свою хворобливу втому й разом приймає від землі нову силу на нову свою працю, — так і Яга, що валяється на кістках молодого Івасика, передає їм свої старощі, приймаючи від них разом з тим сили й молодощі юнака-героя. На те-ж, щоб сприйняти силу, молодощі й здоров'я молодого парубка, Яга його з'їла; але, очевидно, треба думати, що частина цих людських властивостей залишилася в його кістках, що їх Яга не може з'їсти. Щоб видобути й ті властивості, що залишилися, Яга вживає ще иншого способу: вона лягає на кістки й качається на них всім своїм тілом.

З більшим сумнівом ми прирівнюємо до наших обрядів вотяцьку гру „сірон посон", цеб-то чавлювання допіру вичиненої шкури. Гра ця, звичайно, буває перед ворожбою й полягає в тому, що хлопці ловлять дівчат і качають їх по полу (Б. Гаврилов, Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда, 24). Можливо, що тут ми маємо гру з походження, чисто побутову, без магічних елементів.

Ми розглянули два роди обрядів, що в них загальною рисою є незвичайне доторкання[1]) до землі: перекидаючись через голову, б'ють землю головою; качаючись на спині, тиснуть на землю всім своїм тілом. Ми бачили, що нерідко в тих самих обрядах перекидання заміняються на качання й навпаки, — цим підкреслюються близкість цих дій у народній свідомості. Мета обрядів двояка: 1) медична — охорона від хвороб спини і сприйняття сили на різну працю, а надто на жнива, 2) аграрна — спричинити врожай льону й хліба. Инколи ці дві мети зливаються докупи та ще приєднується думка про здоров'я робочої худоби (волів). Медична мета зосереджується, головне, навколо спинного болю, звичайного у женців за довгої роботи серпом, коли доводиться низько нахилятися до землі. Навіть, коли гремить перший грім, то, переки-

[1]) Про обрядове доторкання до землі порівн. у Н. Ф. Сумцова „Культурные переживания, № 126, ст. 281.

даючись, згадують саме про біль у спині в жнива. Отже, медична мета обряду не так далеко одійшла від мети аграрної.

Пояснення обрядів, що мають медичну мету, досить прозоре й майже безперечне: хворобу передається землі; разом з тим, мало не завсіди від землі сприймається ту чи иншу силу, а при перевертах — навіть чудодійну силу бути перевертнем. У заклинальних формулах сили цієї вимагають од землі — ниви, жнив.

Обряди з чисто аграрною метою такі близькі до обрядів з медичною метою, що відрізняти ті й ті було б методологічно неправильно. З аналогії з першими, в других також треба бачити вимогу від землі сили,— тільки в цьому випадку сила вимагається не для людини, а щоб росла пашня. Той погляд, що „мать сыра земля“ криє в собі сили, щоб вирощувати всяку рослину, природніший, звичайно, й давніший, ніж уявління про сили для людського здоров'я, які єсть у землі.

Фізичне насильство над землею, що в аграрних обрядах з качанням по землі виявилося ще прозоріше, ніж у медичних обрядах з перекиданням, цілком відповідає саме такому поясненню. Найдавніші стадії релігійної свідомости людини характеризує, як це з'ясував Фрезер, якраз насильство над духами, в цьому випадку над уособленою землею. Цей погляд, що лежить в основі всіх обрядів, які ми розглянули, в цілому такий витриманий і послідовний, в окремих елементах такий архаїчний,— що думати про його новизну нема підстав. Пояснення Фрезера й Фісера до східньо-слов'янських обрядів тепер пристосувати не можна, а в минулому — воно зайве.

Лишається ще сказати, що весняне качання по землі буханців хліба, а надто яєць, до того циклу обрядів, що ми розглянули, не стосується: тут нема ніякого насильства над землею.

Через що качають по землі саме жерця? На це питання відповісти легко. Прекрасна аналогія є в обливанні жерця водою, щоб спричинити дощ, яке поширене у східніх слов'ян, а також у багатьох инших народів земної кулі (порівн. Аничков, Весенняя обрядовая песня, I, 245). Обливають водою підчас посухи всіх людей за основним законом магії; жрець тут не є виключення, а правило: привилей його в тому, що він ближчий до бога.

І в наших обрядах з качанням по землі жрець не є виключений: качаються з тією метою і всі инші люди. Поганський жрець виконував цю функцію добровільно, як усі господарі. Над християнським священиком у 19-му віці доходило иноді до насильства, що й виконувало, звичайно, жіноцтво, як елемент більш відсталий.

В'ЯЧЕСЛАВ КАМІНСЬКИЙ.

СВЯТО КУПАЛА НА ВОЛИНСЬКОМУ ПОЛІССІ.

I.

Свято Купала на всьому просторі Волинського Полісся вшановується, як одно з головних народніх свят. За таке його вважають і видатні етнографи (Сумцов, Головацький та инші), спиняючи увагу на останках в них стародавнього слов'янського культу огня. А праця Фамінцина („Древнеарійскіе и древне-семитическіе елементы въ обычаяхъ, обрядахъ, вѣрованіяхъ и культахъ славянъ." Этн. Обозр., 1895 № 3), яка присвячує не одну сторінку питанню про Купала, зазначає про звичай на свято Купала розводити на горах та полях „костры". Цей звичай поширено, зазначає він — не тільки серед Українців, Білоруссів та инших слов'янських народів, а взагалі у всій західній Європі (стор. 9). Виділяючи зпоміж обрядових дій не тільки обрядові огні, але й живу воду та инші, він слушно зазначає: „Всматриваясь в эти странные и непонятные для городского цивилизованного жителя обряды, с непоколебимой стойкостью продолжающие по сю пору бытовать в простом народе, во многих местах Малой, Белой (а отчасти и Великой) Руси, мы невольно переносимся вглубь языческой старины; перед нами восстает живая, интересная картина языческого быта славян" (стор. 3).

Ось це постійне та настирливе виконання з одного боку святкових купалових обрядових дій, а з другого — наявність елементів архаїчности в них, і спричинило, мабуть, те, що це свято стало надто принадним для дослідників. Дослідники не могли не вбачати, що в цьому святі та в різних моментах його святкування відбилися головні елементи поганського ритуалу, його вірувань, його ідеології.

І справді, в етнографічній літературі свято Купала є одно з тих, за яких маємо чимало праць. З одного боку, ці праці описового характера, коли подається відомості саме тільки про святкування та про пісні. З другого боку, маємо розвідки, що па підставі зібраного й поданого матеріялу, а також літописного та архівного, намагаються встановити основні моменти свята та їхній звязок з иншими моментами, і святами, а також виявити та витлумачити вірування, з розгляду обрядів та обрядових дій виходючи. І коли спинитися на самій—но „Кіевской Старинѣ" на всім протязі її, то маємо близько десятка заміток про це свято; і нам р. 1904 довелося занотувати про це свято, як його святкується на Поділлі (с. Будки). Вже годі говорити про такі праці, що торкаються поганської релігії взагалі. Вони не обминають цього свята, як

не обминають його загальні історико-літературні, що студіюють питання народньої творчости та її зразки.

Цілком природньо й зрозуміло, що питання про свято Купала, яке має чималу літературу, не являє чогось-то нового. А проте, за нашого часу, виявляючи в процесі святкування наслідки довжезної еволюції та ріжноманітних впливів і напластувань, що їх несвідомо для себе заховує народ, треба підкреслити що-до цього свята таке: коли спостерегати святкування Купала зо всіми дрібницями, впадає в око думка про надто велику важливість свята. Всенький святковий ритуал за це промовляє, як промовляє за те і підготовка до свята.

Ось, найбільше, таке міркування примусило нас спинити увагу на даному явищі. Друге -- це терен, де доводилося нам провадити працю — Волинське Полісся,— терен з етнографічного боку дуже мало обслідуваний; тому кожен матеріял, що торкається Полісся, вносить де-що, хоч і не цілком нове, але особливе.

Наші систематичні спостереження над цим явищем почалися ще року 1910, коли з доручення Петроградської Академії Наук розпочато було з діялектологічною метою наші мандрівки по Волинському Поліссі, а закінчилися спостереження р. 1924. Визначено було тоді певну територію для спостережень, які планово переводилися протягом років 1910, 1911, 1913 та 1914. Бурхливі воєнні події примусили припинити систематичну планову працю, яку пощастило відновити тільки р. 1920 і відновити, вже обмеживши самий район, тоб-то зосередивши увагу на тій частині Волинського Полісся, що залишилася в межах Радянської України, і відкинувши ту, що тепер в межах Польської держави. Територія, де взагалі переведено спостереження, охоплює повіти Ковельський, Володимир-Волинський, Луцький, Рівненський, Новоград-Волинський, Овруцький, Житомирський, а також північну частину повіту Дубенського; рівно-ж у Новоград-Волинському та Житомирському повітах за терен спостережень була переважно їхня північна частина. Що-до матеріялів, на підставі яких подається цей етюд, переважну більшість ми занотували самі. В східній частині Волинського Полісся допомогу нам подав відомий волинський етнограф Василь Григорович Кравченко та його учень Ніканор Дмитрук. Їх матеріяли торкаються повіту Житомирського та південної частини Овруцького. За ці матеріяли їм складаємо щиру подяку.

II.

Назва свята, час, місце та підготовка до святкування.

На всьому просторі Волинського Полісся, як назви свята, слова: Купала або Купайла вживається одностайно. Проте крім цієї, так-би мовити, загальної назви, яка фіксує час святкування та основні моменти святкування, вживається ще й инших термінів, коли доводиться називати це свято. Так, по Ковельщині (Буцин), Луччині (с. Медвеже, Маневичи), Рівненщині (Стрільськ, Висоцьк), Володимир-Волинщині (Овадно, Штунь та ин.), Овруччині (Рокитно), доводилося чути такі назви: Купайлиця, Іван Купайло, Іванів день. На Житомирщині: (м. Бараші) Іван Купайлий; (Краєвщині) — Іванів день, а то й просто Купайла.

З цього приводу збираючи до купи всі спостереження й підбиваючи підсумки, треба сказати, що назви: „Купайла“ та „Іван Купайло“ випадає вважати за найбільш розповсюджені. В західній частині Волинського Полісся (тепер за кордоном) не буде помилкою визнати після зазначених назв ще й назву: „Купайлиця“, якої прикладають й до того дерева, що становить найголовніший атрибут святкування.

Що-до часу святкування Купала, то всюди воно звязано з днем церковного свята Івана Хрестителя. Проте святкування, що-до тривалости його у звичаях людности Волинського Полісся, не становить одностайности та одноманітности. Є місцевості, де свято Купала святкується протягом двох день, тоб-то 23 і 24 червня, і найбільш святкової обрядової уваги надається 23 червня, тоб-то святкуванню першого дня, напередодні Іванового дня. Приклади такого святкування являє Володимир-Волинщина (Коритниця, Мосур, Овадно, Штунь, Пища, Гуща), Ковельщина (Степань, Кричильськ, Стрільськ), Луччина (Маневичи, Медвіжжя, Градд'є).

Опріч того є місцевості, що в них святкування Купала відбувається на самий день церковного свята Івана Хрестителя, тоб-то 24 червня, а саме: на Овруччині (с. Ласки, с. Яблонець та ин)., Луччині (Градд'є, Яблонка, Оконск), Ковельщині (Песочно, Козлиничи, Глуша), Рівненщині (Карасин, Кричильськ).

Нарешті, треба зазначити й такі місцевості, де святкування обмежується одним днем, а саме 23 червня, тоб-то напередодні церковного свята. До таких належать крім занесених до категорії тих, де святкують протягом двох день, ще й такі: на Володимир-Волинщині (Шацк, Олеск), на Ковельщині (Секунь, Буцин), на Луччині (Городок), на Рівненщині (Удрицьк).

Коли-б ми заходилися встановити щось загально-типове що-до святкування та його тривалости, то випадає сказати, що в більшості сіл (західньої частині Волинського Полісся й північної смуги східньої частини Волинського Полісся) ми маємо приклади святкування напередодні церковного свята Івана Хрестителя. Опріч того, спостереження дали таке вражіння, що і в тих місцевостях, де святкування провадиться протягом двох днів, головну увагу засереджується на святкуванні першого дня, тоб-то напередодні Іванового дня (23). Назвавши низку сіл, де святкування справляється на самий день церковного свята Івана Хрестителя (24), ми повинні подати свої деякі зауваження. Боротьба за те, щоб знищити це святкування, яскраві приклади якої ми маємо ще з другої половини 18 в. (Дело богородской духовной консистории об идоле Купайле 9/II. 1770 Кіев. Стар. 1893. VI.), коли було наказано духовним правлінням та благочинним надсилати повідомлення (репорти), чи не мають собі місце в їхніх округах забобони), провадилась досить настирливо.

І коли доводиться помічати, що місцями взагалі вмірають купальські обряди, то тут причиною цього безперечно є заборона адміністрації. Крім зазначеного вгорі можна навести ще дати яскравий приклад, а саме: це коли р. 1769 військовий генеральний суд заборонив був святкувати Купала, „как вредное застарелое игрище“ (Кіев. Стар. 1885. XI, 556). І по инших

місцях провадилося боротьбу з метою викорінити цей звичай. (Кіев. Стар. 1890. XI. 326—331, „Заметка о купальськом празднике в Уманском у.“ Хр. Ящуржинського про те, як соцький розгонив молодь, що зібралася на святкування). Не має сумніву, що боротьба дала свої наслідки, викорінивши цей звичай по деяких місцевостях (містечки на Поліссі не всі святкують), а подекуди перенести святкування на самий день церковного свята, щоб, як мені довелося чути, не нехтувати цим Іванового свята: помолившися в церкві, вже можна поспівати й погуляти. Дуже ображало духівництво те, що святкування провадилося напередодні з додержанням ніби-то поганських звичаїв. Справу боротьби, в якій об'єдналося духівництво з урядом, переводилося не всюди однаково, і там, де вона була слабша, і де духівництво не ставилося ригористично та доктринально до святкування (як консистория казала: „мирволили“), там залишився звичай святкування з виконанням обрядів та пісень. До цього треба додати, що святкування провадиться тільки ввечері й вночі; а вдень, тоб-то чи то 23, чи 24 червня, святкування не буває, незалежно від того, чи триває святкування один день, чи два.

До святкування Купала підготовляються завчасу: підготовка ця до певної міри відповідає календарному розкладові економічного життя, і починається з того часу, коли закінчать весняні роботи й одспівають веснянок, тижнів за два—три після великодня; точно визначити це не можливо. Закінчуючи співати веснянок, починають подекуди купальських пісень, і що ближче до Івана Купала, тим більше перевагу мають пісні купальські. Якщо спостерегати процес підготовки в царині пісень, то її провадиться поступово, ніби відповідаючи тому поступовому збільшенню на силі сонця та на його впливі на землю: ширшає репертуар купальських пісень, до яких долучається репертуар пісень про кохання та одружіння. Крім того, настрій співачок ніби раз-у-раз підноситься, прямуючи до того, щоб усю радість, міць та силу природи вилляти в святкування Купала. Цю пісенну підготовку провадиться переважно в свята, але подекуди і в будні. Дівчата сидять гуртками, і співають, а часом і водять кружала; збираються на майдані в селі, або за селом—на вигоні. Справжня підготовка, підготовка у тісному розумінні цього слова, відбувається вже перед самим святом; потреба в ній тісно в'яжется з тими обрядовими діями, що з них складається святкування та що їх виконується в основних рисах на всьому просторі Волинського Полісся.

Оця справжня підготовка до святкування складається з таких моментів: а) виготовлення окремого дерева, а також трісок та дров на багаття, б) оздоблювання цього дерева, в) постачання продуктів на страви, г) виготовлення кулів та соломи, а подекуди й опудала на спалення.

За обов'язковий атрибут святкування вважається дерево, яке в більшості сіл звуть—купайлиця й купайло, а подекуди (Овруччина—с. Гладковичи; Житомирщина—с. Воров; Рівненщина—Кричільськ, Стрільськ; Ковельщина—Повурськ, Козлиничи) „гільце“, або „вільце“, тоб-то надають йому такої самої назви, як й весільному дереву. Зрідка, як назви, вживають для нього „йолка“ (с. Степанівка—на Житомирщині), хвоїна (с. Бондароука, біля Коро-

стеня). Для цього звичайно рубають сосну або березу, инколи вишню (Боровно—на Ковельщині) та в'яз (с. Воров—на Житомирщині); найбільше—у західньо-північній—сосна, південій і східній—береза.

За справжнє гільце (купайлицю) вважається горішню частину дерева (сосна або береза). Що-до вишини, то в місцевостях, які розташовані у північній частині Полісся (по закутках), вона сягає сажня, инколи й більш; в південній же частині Полісся купайлиця заввишки буває менше.

Зрубати гільце повинні парубки, а оздобити—дівчата. Звичайно зрубують парубки купайлицю напередодні святкування—мало не всюди з таким розрахунком, щоб дівчата мали спроможність оздобити її як-слід, а на це треба й часу, треба відповідних речей. На оздоблювання гільця передусім вживають квіток (живих та штучних), биндочок, кольорового паперу, свічок; крім того у західній і переважно північно-західній частині Полісся вживають ще й м'яти, з якої виготовлюють віночки, якими оздоблюють купайлицю, а також прикрашають себе дівчата. Коли провести лінію від північної частини Полісся і аж до Копищ (на Овруччині), то випадає зазначити, що квітки (лісові та городні), папір, берест, трісочки мають перевагу перед иншими засобами оздоблювання; виїмку становить північна частина Житомирщини, де не вживають живих квітів. Подекуди виготовлюються не одне, а кілька купалових дерев; це звичайно буває тоді, коли село велике, й кожен куток святкує окремо. Але наприкінці свята всі кутки об'єднуються (Кашовка й Велика Глуша, Камень-Кошпрськ, Залазьє—на Ковельщині).

Спостереження в с. с. Скаровці, Степановці та колонії Королівці, що біля Степановки, на Новогородволинщині, свідчать, що, не вважаючи на те, що ці села і невеликі, тут виготовляють одразу п'ять купалових дерев. Одне з них найбільше становлять підчас святкування посередині, а инші чотири — з чотирьох боків. Навкруги оцих деревин, що їх вкопують в землю, улаштовують лавки (дошки кладуть на стовбці, що закопують у землю). Дівчата співають, сидючи на лавках, а парубки та хлопці сидять збоку, не беручи в цьому участи. Святкування тут справляється протягом двох день, при чому на перший день виготовлюють п'ять берестових купайлиць, а на другий п'ять соснових. Чому п'ять — тлумачення ніякого не довелося здобути.

Цікавий момент підготовки до свята становлять оздоблювання купайлового дерева, що звичайно роблять дівчата; місцями (на Ковельщині — Повурск, Буцин), Володимир-Волинщині (Штунь, Шацк), Рівненщині (Кричільськ, Удрицьк, Костополь) беруть участь і молодиці, керуючи та повчаючи дівчат. До самого оздоблювання парубки й хлопці ставляться не всюди однаково: у північно-західній частині Полісся до цього ставляться уважливо (Леликово, Невір, Вітли, Боровно, Буцин), допомагають дівчатам оздоблювати; навпаки, у східній та південно-східній частині (правда, не всюди) перешкоджають, і тому дівчата з оздоблюванням повинні критися, щоб хлопці, так-би мовити, не „зірвали свята"; окремо стоять ті села на східній частині Полісся, де парубки беруть окрему участь, зрубуючи дерева (п'ять) та споруджуючи лавки.

В тих місцях, де парубоча молодь стає на перешкоді[1]), коли оздоблюють дівчата купайлове дерево, доводилося чути від старшого віку людей такі зауваження: „колись так робили: дадуть дівчатам вбрати гарненько купайлицю, тоді й починається святкування“.

На те, що парубки неоднаково ставляться до оздоблення купайлиці, треба дивиться — з одного боку — як на рису, що свідчить про розклад і занепад ідеологічного розуміння святкування; його заховує й підтримує консервативніша частина села — жіноцтво, до якої поступовіша частина чоловіцтво — ставиться скептично; з другого боку, саме святкування являє моменти найрадіснішого свята, де жарти, гумор становлять відмітну рису. Крім того, оці перешкоди з боку парубків, крім виявлення жартовливости, потіхи, радощів, виявляють ще одну цікаву рису: в одному місці (с. Заячичи, на Ковельщині) парубки відбирають від дівчат купалове гільце й розривають, а дівчата швидко виготовляють нове й оздоблюють його. Чи не є це несвідоме символічне виявлення ідеї вмирання і нарождення?

До питання про оздоблювання купалового дерева треба додати, що підчас оздоблювання дівчата співають купалових та инших пісень, але ці співи не мають організовано-урочистого характеру; співи ці відбуваються так, як вони звичайно при нагоді всякої иншої роботи, хоч тут помічається вже веселий святочний настрій.

Місцем, де відбувається святкування Купала, буває головний майдан на селі, високе місце, вигон (на північній частині Полісся); подекуди святкування відбувається за коловоротом, тоб-то за селом (с.с. Лука та Дворище — на Житомирщині; с. Степанівка — на Коростенщині; с. Рокитно — на Овруччині; с. Стрільськ на Рівненщині), в полі, і навіть у лісі (панське купало біля Житомира)[2]).

III.

Порядок святкування Купала

Складається на Волинському Поліссі з таких основних моментів: 1) вшанування гільця — купалового дерева — співання біля нього пісень та кружіння дівоцького хороводу, 2) розкладання багаття, 3) спалювання або потоплення гільця, 4) спалювання соломи (кулів), а инколи опудала, 5) скакання через огонь, 6) вечері, що її улаштовується подекуди підчас святкування. Нарешті, до цього треба додати ще про звичай купатися та качатися по землі, і як загальну рису, що супроводить святкування,—жарти, бігання, то-що. Святкування починається з того, що вшановують гільце; запаливши на ньому свічки (берестяні, воскові, березові), стають навкруги дівчата й починають співати пісень та кружати, а там, де гільце вкопане і дівчата співають пісень сидючи, закінчуючи співи, переводять кружіння. Співають пісень урочисто, дбайливо, немов виконують якийсь то релігійний ритуал. В співах подекуди опріч дівчат беруть участь і молодиці та й старі баби (на Ковельщині —

[1]) Порівн. Чубинський. Труди, т. III, 193; Kolberg I, 202 (Pokucie); Kopernicki (Zbiór wiadomosci do antropologii krajowej, т. XI. 176).

[2]) Порівн. Де-Воллан, Угро-русскіе народные песни.

Залазье, Боровно; на **Луччині** — Град'є, Маневичи), які дбають проте, щоб ця частина святкування відбулася, як годиться їй.

Урочистість святкування більшає через те, що тут таки поблизу розкладають багаття, і це становить початковий важливий момент в процесі святкування. Це багаття запалюється в більшості місцевостей звичайним способом: приносять жару й роздмухують, запалюючи кору берези, бересту, то-що. Але доводилося чути в двох місцях (Боровно і Борках на Ковельщині), що на багаття здобувається огонь тертям деревини об деревину (Порівн. Prof. Adam Fischer „Lud Polski". 1926, стор. 35, „Żywy ogień", 140 і ин.). Цей огонь здобувши, запалюють свічки на купальському гільці. Огонь, що його розкладають підчас святкування, повинен горіти протягом усього вечера й ночі, і про це повинні дбати парубки, стежучи, щоб він не згас. Що-до форми здобувати огонь тертям деревини об деревину, то на північній частини Володимир-Волинщини і Рівненщини (Пища, Гуща; Стрільськ, Удрицьк) доводилося чути про те, що колись уживалося цей спосіб. За важливий момент святкування, крім того, вважається ще вечерю, яку влаштовують иноді. За нашими власними спостереженнями виявилося, що влаштовують її на Ковельщині (Леликово, Борки, Залазье), на Овруччині (Рокитно), на Володимирщині (Олевськ). Що-ж до инших місцевостей, то за винятком зазначених вище спостерегати не доводилось (порівн. Сумцов. «Культур. переживания». Киев. Стар. 1889. VIII. 420 — 427). Там, де влаштовують вечерю, звичайно це буває не наприкінці свята, а так-би мовити, всередині: коли відспівають пісень про Купала та про сватання, сідають за страву. Готується капусняк, рибу та горох, вдосталь буває горілки. Треба додати до цього, що горох не тільки на Волинському Поліссі, але на всій Волині вважається за страву ніби-то ритуальну, бо готувати його обовязково треба підчас обідів, що їх улаштовується, коли переходять у нову хату, коли справляють закладини нової хати, підчас хрестин та похорону, то-що. Після вечері святкування набуває жвавішого характеру; співи стають гучніші, голосніші, і змістом пісні більш відповідають настроєві — веселому, жартовливому; та урочистість і поважність, що її помічається спочатку святкування, зникає. Коли закінчують співати пісень, святкування позбавляється урочистого характеру; перед тим як мають потопити чи спалити гільце, його розривають, ламають, вищипують гіллячки. В Рокитному на Овруччині нам розповідали, що за старих часів, коли досить бувало наспіваються, тоб-то коли урочиста частина свята відбудеться, парубки сідають на коней верхи, і, хто жвавіший та спритніший, під'їде швидко до дівчат, вихопить від них гільце, одволоче на пів верстви й покине, а тоді, обірвавши гіллячки, спалюють його (теж у в с. Степанівці, Коростенськ. окр.).

Оскільки можна спостерегати було, на всьому просторі Волинського Полісся користаються тільки з гіллячок гільця. Гіллячки, як переконані в цьому поліщуки, мають чарівну силу. Дівчата їх обірвавши, а також і парубки швидко біжать з ними до своїх осель з тим, щоб випередити відьму: як хто швидко прибіжить до своєї хати з гіллячкою від вільця і не дасть відьмі вскочити до оселі, відьма не буде мати спроможности протягом цілого року шкодити тій оселі й людям, що тут живуть, шкодити найбільше тим, що відбиратиме

молоко від корів. Опріч того, ці гіллячки ще встромляють у стріху і несуть на город та кидають на грядки. Це забезпечує добрий врожай городини, огірків, переважно [1]) (с. Повурск, Заячичі — на Ковельщині). В деяких місцях (Рокитно — на Овруччині, Стрільськ — на Рівненщині, с. с. Медвеже — на Луччині; с. Стобихва, Повурск — на Ковельщині) разом з гіллячками зривають з гільця і запалені свічки та біжать з ними до своїх осель, поспішаючи ввійти до хати з такою непогашеною свічкою. Якщо свічка по дорозі до хати в когонебудь гасне, це є певною ознакою, що відьма раніше вскочить до хати і забезпечить собі тут поживу на молоко на цілий рік. Повернувши після цього на те місце, де провадиться святкування, закінчують справу з гільцем, власне кажучи, з його стовбуром: його або спалюють або топлять в річці. Наші власні спостереження, хоч вони й торкаються широкого простору — усього Волинського Полісся, не дають певного ґрунту, щоб установити щось типове в цьому питанні;—можна сказати, що купалове гільце й спалють і топлять; там, де топлять, перед тим, як топити, обривають гіллячки вже біля самої річки. Проте не буде помилкою сказати, що спалювання купалового гільця є звичай, на Поліссі ширше розповсюджений. Ті спостереження, що довелося нам переводити останнього часу, і що їх стверджують повідомлення волинських етнографів — В. Г. Кравченка та його учня Н. К. Дмитрука (повідомлення подано протягом 1922—24 років), дають ґрунт для таких висновків; проте для південної частини Волинського Полісся за переважний звичай треба вважати ніби-то топлення гільця у річці; у північній-же переважний звичай — спалювання. Звісно, що ухили в той чи той бік можна помічати незалежно від цих усталених форм святкування. І це цілком зрозуміло, бо рухливість звичая являє надзвичайно помітну рису, яка відбиває на собі впливи тих чи тих сусідів.

Спалювання купалового гільця відбувається так: його кладуть на багаття, а инколи, щоб спалити гільце, приносять куль соломи (Степановка, Бондарівка, Гладковичі, Виступовичі, Ласки), і на ньому спалюють гільце.

Що-до топлення гільця, то, як спостерегалося, воно відбувається переважно в місцях, де є став або річка (і то не всюди), і навіть за деякими звідомленнями (с. Дворище, с. Воров) ніби-то спалюють і топлять гільце. Ці звичаї можна сполучати тоді, коли купалових дерев виготовлюється кілька разом. Цікаво зазначити звичай із с. Луки Левківської на Житомирщині (матеріяли Н. Дмитрука 1922 р.). Купалове дерево несуть до води, встромляють його в кулика, що їм хату вшивають, та й пускають на воду, співаючи: „Пливи, Купало, за водою, а я по Петрі за тобою". Та й тікають всі від річки, щоб „чорт не похапав, а то він тоді саме вилазить з річки".

До тих обрядових дій, що відбуваються з гільцем, треба додати, як дуже цікаву, те, що довелося занотувати в с. Ворові, і що становить одмінну рису порівнюючи з иншими матеріялами. В. с. Ворові на Житомирщині (матеріяли В. Г. Кравченка) дівчата несуть купалове гільце, оздоблене свічками, на кладовище, співаючи пісні, де згадується за відьму. Набравши у хвартухи землі із свіжої могили, повертаються з гільцем до села; тут обходять з ним

[1]) Порівн. Чубинськ. — Труды, т. III, 193. Kolberg т. I, 202 (Pokucie).

село й насипають взятої землі під ворітьми кожної оселі. Де є відьма, вона обов'язково повинна, на думку селян, вийти напроти гільця. Після цього гільце топлять у найглибшому місці річки тихенько, щоб не побачила й не почула відьма та не витягла його; всі перекопані, що коли відьма вирве хоч одну квітку з цього купалового гільця, то користатиметься молоком від усіх корів на селі. Топити це гільце, звичайно, повинна найдужча дівка, яка не боїться відьми і топить вночі. Коли гільце втоплять, усі дівчата швидко біжать туди, де баби отіпають коноплі, й тут, набравши у хвартухи костриці, сиплють цю кострицю поперек дороги біля тої оселі, де безперечно є відьма з тим, щоб черви ззіли у відьми ввесь сир, бо, певні селяни, скільки насипано костриці, стільки буде черви. — Тут-же вживають ще й такого засобу. Молодиці беруть дві свічки — одну ту, що її, коли молодиця виходила заміж, привезла була світилка, а другу — „стрічeнську", свячену. Ці свічки кладуть на Купала на воротях, а в стовпи, що на них навішено ворота, забивають залізні зуб'я від борони. Відьма тоді не може вступити в це подвір'я, а як йтиме біля нього, то від люти тільки погризе зубами свічки.

Аналогічних деякою мірою засобів, уживається і в Бондарівці (на Коростенщині), де святкування Купала йде до занепаду. Дівки сиплють плоскінь (кострицю) під ворота кожної оселі [1]).

Важливий момент, що стоїть у звязку із спалюванням гільця, — скакання через огонь. Треба зазначити, що вибувається воно переважно тоді саме, коли спалюють гільце (с. Дворище — на Коростенщині; Леликово, Ветли, Самари — на Ковельщині та ин.). В західній частині Волинського Полісся, де нам доводилося провадити спостереження ще за часів дореволюційних, звичай скакати через огонь (у північній частині Володимирського повіту: с. Пища, Олеск, Мосур; Ковельського — Боровно, Залазьє, Мала Глуша; Луцького — Лишнівка, Годомичи), хоч у зазначених місцевостях досить помітний, але тільки в небогатьох, і то переважно глухих. У с. Велик. Медвежому тоді, коли нам довелося бути там (р. 1913), за нього залишилися тільки спогади: „не роблять цього, бо сміються з цього" — казали мені, але: „це за нашої пам'яти робили". Скакання парами вибувалось так, що скачуть хлопець з дівчиною; влучне скакання віщує — щастя парі, невлучне — недолю, нещастя. Якщо хто опечеться, або обсмалиться, то його й життя „опече", „обсмалить" (с. Буцин, Боровно, Секунь, Залазьє — на Ковельщині); такі тлумачення довелося почути тут од селян.

В східній (тепер радянській) частині Полісся (с. Дворище) скакання відбувається теж через той огонь, що на ньому спалюють купалове гільце. Але в цей момент спалювання дівчата становляться у два рядки — самі вони не скачуть, а викликають парубків, і як хто відважиться, то всі дівчата й хлопці розбігаються, бо переконані, що той, хто скакав, звязався з нечистою силою, за допомогою відьми [2]). Опріч того, тут-же, в східній частині Волинського Полісся, звичай скакати через огонь зберігся у с. Ворові, де скачуть дівчата

[1]) Порівн. Kopernicki, Zbiór t. XI.

[2]) Порівн. Сумцов: „О свадебних обрядах", 91—92 і Журн. М. Н. Пр., 1880, CCXII, 78; Афанасьев, III, 711—712.

і через той огонь, що розкладають з кострицї, а також зберігся він у с. Гапківці, с. Дворищах, кол. Валках — на Житомирщині. Проте треба сказати на підставі спостережень як над східньою, так і західньою частинами Волинського Полісся, що цей звичай іде до занепаду, а подекуди й зовсім зник.

У звязку із спалюванням гільця слід згадати звичаї, що мало не зовсім зникли, — спалювати жердину, обмотану соломою (с. Гладковичи біля Овруча— матеріяли В. Г. Кравченка і мої спостереження), колесо обмотане соломою (сс. Повитье і Леликово на Ковельщині) та мазницю, яку теж обмотують соломою [1]) (с. Залазьє, на Ковельщині); як колесо, так і мазницю становлять на вершечку дерева, і тоді запалюють. Нарешті (с. Удрицьк — на Рівненщині, Мосур — на Володимир-Волинщині, с. Копище — на Овруччині), висаджують на верх дерева куль соломи й палють (Велицьк — на Ковельщині: Овадно— Володимр-Волинщині). Місцями (на Володимирщині — Штунь, Пища: та на Луччині — Град'є, Маневичи) куль соломи спалюють, кладучи його на багаття і, коли він займеться, кидають гільце.

Під час наших мандрівок по Волинському Поліссі доводилося чути, переважно в Луцькому та Ковельському повіті, а також у північній частині Рівненського і Овруцького, про те, як колись-то запалювали обмотане соломою колесо і спускали його з горбочка, як воно раз-у-раз розгоралось, котючись, і як, докотившись, падало у воду. Довелося це чути в селах, що по узбережжю річок Уборті, Турії і найбільше, Стохода. Яскраво також про це розповідали у с.с. Самарах і Борках—на Ковельщині. Проте не довелося спостерегати цього звичаю—но саме тоді, коли ми мандрували були по Волинському Поліссі.

Всі обрядові дії, що низку їх ми подали, виявляють одну провідну думку — забезпечити добробут, набувши від природи тих сил, що до найвищого ступеня міці доходять підчас свята Купала. Волинсько-Поліська людність прямує до цього двома основними шляхами: а) вживаючи засобів, щоб зміцнити своє здоров'я через зближення з вогнем, водою й землею та б) вживаючи засобів, що забезпечують господарчий добробут, обороняючи від нечистої сили.

За належне до першої категорії засобів треба вважати купання. В народі збереглося повір'я, що цього дня купається само сонце: „так підійде трохи, тоді колесом-колесом, тай гульк у низ, тоді другой раз, а нарешті й третій" (розповідали в с. Яревищах—Володимир-Вол. повіту і в с. Борках, Ковельск. повіту в р. 1913) [2]). Тому викупатися в цей день разом із сходом сонця вважається за доцільніше і найкорисніше для здоров'я. Крім того качання по землі входить до числа моментів, тісно повязаних із святкуванням Купала. Звичайно це відбувається по закінченні урочистої частини святкування, і подекуди з цим ідуть за село, в поле, несучи навіть з собою берестяні свічки. Поміж тих засобів, що зміцнюють добробут взагалі і забезпечують успіх боротьби з нечистою силою, основне місце належить уживанню цвіту папороті, що ґрунтується на мрійницькому віруванні

[1]) Этногр. Обозр., 1891, № 4, стр. 190—192.

[2]) Про це саме нам довелося чути на Ольгопільщині (с. Устьє, с. Яланець) у р. 1923.

в те, ніби-то він цвіте. Хоч у процесі святкування це не виявляється, але тісно повязується із святом Купала, бо ця рослина ніби-то цвіте в ночі, напередодні Іванового дня. Цвіт її жовтенький, дуже вогнистий, дрібненький, цвіте він тільки один момент і зараз-же обсипається. Тому, хто здобув цей цвіт, йому все відомо: хто відьма, хто злодій, хто коли вмре, скільки в кого дітей буде, хто коли й з ким одружиться, а нарешті з ним можна здобути легко тих скарбів, що їх закопано в землю. І через те нечиста сила завсіди ставить людям перешкоди до здобуття цього цвіту. Підчас його хвильового procвітання буває грім, дощ, блискавиця, але цієї ночи, тоб-то 23 червня, грім нікого не забиває і нічого не палить. Тому відважні люди йдуть, щоб здобути цього чарівного цвіту, який дає людині надзвичайні знання й силу. А на це треба вживати обережніших засобів: свяченого ножика — щоб зрізати цвіт і свяченої крейди, щоб обвести лінію, де доведеться сидіти, чекаючи розцвіту, а зрізавши, треба підрізати шкіру на руці своїй і заховати туди цвіт. Знання місцевих знахарів людність звязує з тим, що їм пощастило здобути цей цвіт.

Згадати треба ще про збирання роси вранці в день Купала; збирається її на межах (с. Карасин, с. Борки — на Ковельщині) і тримати її треба в горнечку за образами; вона має цілющу силу, і з неї може бути дощ, коли вміти з нею поводитися (порівн. М. Ф. Сумцов «Культурные переживания», 1890 X — XII. 603, 604 і нашу статтю: Етнографія в працях акад. М. Ф. Сумцова. Записки історично-філолог. відділу У. Ак. Н., т. VII — VIII, стор. 30).

Огляд засобів, що їх вживають, щоб забезпечити собі добробут, підчас Купалового свята на Волинському Поліссі закінчімо, спинивши увагу на збиранні трав та квітів. Набравши в себе найбільшої сили, вони, за народнім переконанням, мають цілющу силу: їх засушують і тримають при хаті. Крім того, деяких трав уживається на самий день свята — зеленим чорнобилем оперезуються, щоб взагалі забезпечити себе від хвороб (с. Буцин, Секунь, Яревище); розповсюджене вживання мняти; так само вживають любистку та липнику, „щоб хлопці липли" та инших трав [1]).

Одну з найголовніших частин святкування Купала являє співання пісень. Занотовано було їх тільки зміст, а не мелодію. Що-до змісту пісень, треба на першому місці поставити пісні про Купала та про Петрівочку і про огонь („Ой на горі огонь горить"). В звязку з цим стоять пісні про кохання (Купайло леліє, вечоріє; через бор зелененький біжить кінь вороненький, на нім Данилко сидить; перейми, Насте, коня вороного, та й мене молодого).

Цей момент в святкуванні, власне кажучи, домінує; саме його як — найширше та найповніше виявляють пісні. Всі ті вчинки, що бувають у звязку з коханням, в їхніх різноманітних проявах, а саме: одружіння, щасливе та нещасливе життя, незадоволення з кохання й розлука—про все згадується в піснях. Прямування до добробуту в родинному оточенні спричинює відповідні побажання, а разом з тим і боротьбу за забезпечення добробуту: щасливе кохання, як основа родинного добробуту, врожай та статок у господарстві — як основа матеріяльного добробуту. У піснях згадується за

[1]) Порівн. Kolberg т. I. Pokucie, стор. 205—202. Prof. Adam Fischer „Lud polski", 1926, стор. 141—142.

відьму, як ворога цього добробуту, а з приводу невдалих вчинків відьми висловлюється радісний настрій і відповідні їй, як ворогові, побажання (повилазили-б відьмі очі).

Підсумовуючи зміст пісень, треба сказати, що окрему групу становлять жартовливі пісні, де дівки глузують з парубків. Сумцов бачить тут наслідки „умикания“ та ворожого настрою до молодого, як до ворожої сторони, з боку молодої та її подруг [1]).

IV.

Отже, свято Купала, як воно відбувається на Волинському Поліссі, як бачимо, являє в своїх дрібницях сукупність усіх тих елементів, що відбивають усі моменти в житті народа-хлібороба. Свято це становить, в залежності від умов, в яких переводиться святкування, певну запоруку добробуту та щастя в широкому розумінні цього слова. Звідси повне та вичерпливе використання усіх тих сил та засобів, що цей добробут, це щастя, на думку народа, забезпечують. Тут треба помітити, як основний момент, культ вогню, пошану до його величности й сили, а також до води й землі; далі широке намагання зблизитися, немов поєднатися підчас святкування з природою, від неї усього того набуваючи, що забезпечує добробут, як шляхом простого його зміцнювання, вкорінювання в життя, так і усунення тих шкідливих впливів, що цей добробут порушують. Отже, боротьба з одним з найяскравіших ворогів — відьмою — являє видатний елемент у процесі святкування. Поміж бажаних рис добробуту позначається родинне оточення; прямування до заснування родин складає одно з найвизначніших елементів, які цілком в'яжуться і з календарним становищем самого свята, і з життьовими умовами народа-хлібороба.

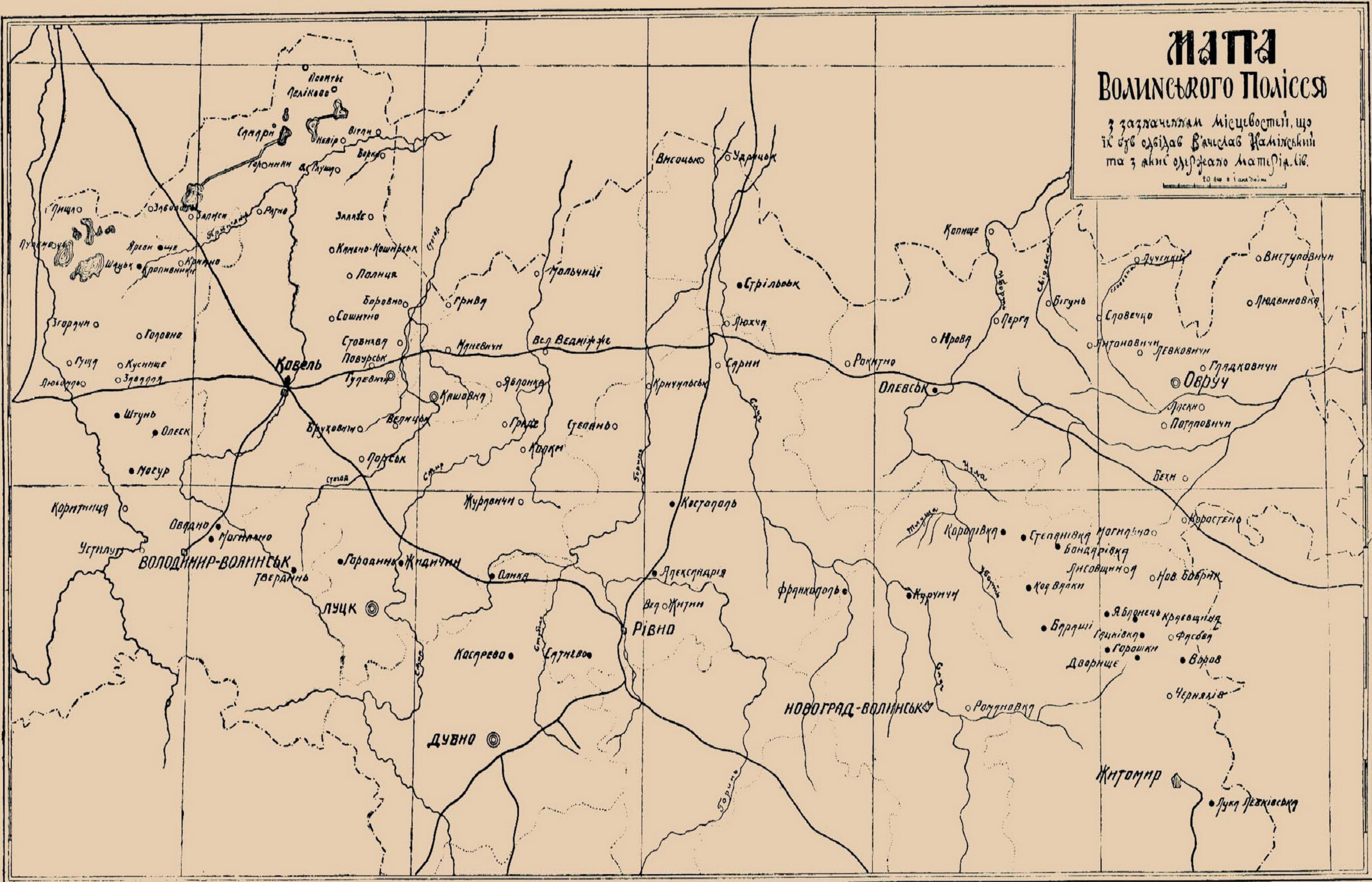
У Густинському Літопису подається відомий опис свята Купалового мало не з тими самими рисами, що загальний формі і тепер єсть на Волинському Поліссі. Автор літопису зазначив, що Купала вшановували „в то время, егда имяше настати жатва“ (Пол. Собр. Рус. Лет. т. II, стр. 257). Це цілком в'язалося з календарними міркуваннями: доспівав хліб, в природі все доходило найвищого розквіту, а сонце—своєї сили, тепла та впливу на природу. Це впливало й на життя людини, і цілком слушно зазначають етнографи, що ті „игрища межи сели“, за які згадує літопис (Лавр. сп. вид. 1872, 12) правдоподібно були підчас саме найбільшої творчої сили природи, тоб-то на Купала, і на це свято припадали, як гадають, шлюби [2]). Ось це основне оточення, в якому складається добробут і за яке згадують пісні, — шлюбні звязки,—й прямування до встановлення їх являє собою той живловий елемент в святкуванні, що його не викорінити ніякими наказами, ніякими заходами. Сама назва купалового дерева—вільце чи гільце, яке становить неодмінний атрибут весільного ритуалу, правдоподібно звязує несвідомо з купаловим святом ті шлюби, що справді колись тут відбувалися [3]). Скакання

[1]) Кіевск. Стар. 1889. VIII, 420 — 427.

[2]) Сумцов, Культурн. переживанія, Кіев. Стар. 1889. VIII. 420—420—428. Веркович. Описаніе быта болгар, стр. 8. Ястребов. Обычаи и пѣсни русск. сербов, стр. 408.

[3]) Ibid.

Додаток до статті В'ячеслава Камінського: „Свято Купала на Волинському Поліссі."



Складено на підставі мапи, що в р. 1913 було додано до „отчета о командировке" Известия II отд. П. Акад. Наук 1914 кн. 2

парами через вогонь, що ще подекуди на Волинському Поліссі залишилося, а здебільша зникло, теж яскраво промовляє за шлюб, за парування, являючи безперечно архаїчну рису. До неї додати варт і те, що місцями улаштовують на Волинському Поліссі підчас купалового свята вечерю, яка може нагадувати жертву, що її приносили за поганських часів. Всі ці моменти поєднується звичаєм обрядового вживання вогню, звичаю, який початок свій губить у глибокій давнині, і справді поширений був у західній Європі— Франції, Німеччині, Англії, Польщі (Овсянико-Куликовський). Як звичай, він не тільки відбувався підчас свята Купала, але й на весіллі (Сумцов. О свадебных обрядах стор. 91—92) і навіть у сибірських татар (Журн. М. Н. Пр. 1880 CCXII, 78). Проте повсюди в Західній Європі розпалювання багаття „Johanisfeuer“, або „le feu de St. Jean“ припадає саме на свято Купала (Nowosielski, Lud ukr. I, III. Афанасьев III, 711—712), обряди якого, як бачимо, мають у собі основні моменти найголовніші та найцікавіші в житті. І самий процес святкування Купала на Волинському Поліссі оцю народню думку виявляє, а разом з тими і ті спільні основні елементи, що поєднують його, як зазначили дослідники-етнографи, з західно-европейськими народами. Проте, коли-б поставити питання, з яким саме в найтісніший звязок можливо поставити святкування Купала на Волинському Поліссі, на нашу думку випадало б дати відповідь: зі святом Sobótki, що й досі відбувається у Польщі. Наближає його до свята Sobótki не тільки основні риси самого святкування, дрібниці обрядові і основні вірування, але й сама назва у тих місцевостях, що близькі до західньої частини Волинського Полісся (Prof. Adam Fischer, Lud polski 1926, стор. 140—143):. „Sobótka na Podlasiu i Mazowszu zwie się „Kupałnocką“, gdyż na Rusi zowią się Kupała“.

Проф. Д. І. ЯВОРНИЦЬКИЙ.
Член—кореспондент У. А. Н.

РИБАЛЬЧІ ЗАВОДИ НА НИЗУ ДНІПРА.

Передмова.

Автор статті „Рибальчі заводи на низу Дніпра“— Василь Пилипович Тищенко. Він народився і жив в посаді Крюкові, що на правому боці Дніпра, супроти Кременчуга. З діда і з батька купець. Будучи купцем, він також удавався і до науки, найбільш до народознавства. Заклйкав до себе відомих в його часи кобзарів, записував од них думи, історичні й побутові пісні; їздючи по селах, додивлявсь до народнього життя, вів розмови з бувалими людьми і подавав замітки та статті до журналів та газет. Як раз в ті часи видавався в С.-Петербурзі український славнозвісний журнал „Основа“ (1861—1862 рр.), де приймали участь найвидатніші українські вчені та письменники — Костомаров, Куліш, Шевченко, Сторѣженко, Марко Вовчок, Руданський, Глібов, Номис, Мордовець, Ніс, Ганна Барвінок, Павло Чубинський, Афанасьєв-Чужбинський, Жемчужников та инші. Між тими славетними іменами бачимо також і Василя Тищенка, який надрукував, наприклад, статтю „З народних уст. Чорноморські козаки. Од Херсонського купця Г. С. Рябоконя“ (1862, II). Статтю „Про рибальчі заводи“ В. П. Тищенко написав також для тієї-ж таки „Основи“, але журнал „Основа“ прийшовся не до смаку російській цензурі і швидко сконав свої короткі літа, через що стаття В. П. Тищенка і не побачила в свої часи світу.

Після смерти самого автора все те, що він написав, перейшло до його сина, Івана Васильовича Тищенка. І. В. Тищенко був землевласник Катеринославської губерні і жив у власному маєткові, коло села Весело — Іванівки, Верхнедніпровського повіту. Він славився на всю губерню, як зразковий хазяїн і як спочуйливий чоловік до науки. В 1906 році він заклйкав мене до себе для розкопів могил на його землі і дав мені всі кошти для того. В його будинку я побачив велику бібліотеку українських книжок; тут же взнав, що його батько був співробітником журнала „Основа“ і лишив після себе чимало рукописного матеріялу. З дозволу власника я передививсь увесь той матеріял, всі думи й пісні списав собі, списав також і статтю про рибальчі заводи на Дніпрі. Листи рукопису не були понумеровані, деякі були надірвані; на деяких чорнило висохло і лишило тільки жовті плями. В. П. Тищенко писав своєрідним правописом, який тут залишаємо. По самому змісту стаття про рибальчі заводи на Дніпрі дає коштовний матеріял для історії промисловости

всієї нашої Дніпрово-бугської країни. Од кінця XVIII століття ми маємо таку-ж статтю російського академика В. Зуєва „О бывшихъ промыслахъ запорожскихъ козаковъ“ (Месяцесловъ, Спб. 1786, 10 — 14). Од половини XIX віку (1862 року) маємо статтю В. П. Тищенка „Рибальчі заводи на низу Дніпра“.

Сёго року, по ранній весні, лучилось мені по своїй справі приїхать в Херсон. Багато я дечого чував од покійного панотця про рибальчі заводи на Дніпрі та на Лимані; та таки й самому змалечку траплялось бувать на деяких, та звісно — діло давне: все, що бачив, те ввижаєтця, як крізь сон. Шибнула охота побувати на тих заводах знову, розвідать про тамошні порядки, подивитця на лямщицький побут. А тут спасибі на те й чоловік добрий навернувся, таки тутешній купець Гнат Степанович Рябоконь, знаёмий уже читачам по оповіданням ёго про чорноморських козаків [1].

— Та й гарна-ж, каже, година стоїть! Треба проїхаться до свата в завод. Чи не хочете поїхати зо мною? А тут тільки того й бажали. Неначе він наперед пізнав мою думку. — Чому не хочу? кажу. З дорогою душею.

На другий день вранці шаландою пустились ми вниз по течії Кошової [2]). Довго шаланда наша пробиралась поміж мореходчими купецькими судами, поки вибились на простор. Та й багато якого насунуло річкою до Херсонського порту тих суден! За день до того рейд і Кошова були пустісінькі; а тепер за мачтами, мов за лісом, і не проглянеш. Всі вони зімували в Одесі і оце з зімівлі поверталось з обшарпаними боками: яке без галюна [3]), а у якого то й цілісенького боку не стало. „Ото, кажуть, така безпечна в хуртовину зімівля в Одесі“.

Вибившись напьяли парус, і нас потягло легеньким вітерцем. Скоро над правим берегом пішла верстов на три кручею гора; на верховині її і під горою ще тягнетця сельбище, підгороддя, яке зветця Сухарне. Там-же таки салотопні, кушнирські заводи, а ліворуч, стіки видко, плавні.

— Що це за село? спитав я у Рябоконя, як поминули ми Сухарне, показуючи праворуч рукою. Село те виднілось на лощині, верстов за дві од берега.

— Агищево! одповів той. Тут колись вільну горілку продавали. Що тут погибло пьяного люду! Низи оті по весні скрізь заливаютця водою, а як ото кажуть, що пьяному море по коліно, то не один пьяний, по цій примовці, в цих калюжах і життя свого рішився.

— Та тут і не те ще бувало, додав шаландщик.

— А що-ж тут бувало? спитав я.

— Нехай бог милує всякого хрещеного від таких напастей, які по ночам траплютця пьяним. Старі люде кажуть, що саме в цих болотах чорти кублятця. Оце, кажуть, який пьяний вийде з шинька, то не пройде й гона,

[1]) В журналі „Основа“, 1862 року, лютий, стор. 54, В. П. Тищенко надрукував статтю „З народних уст. Чорноморські козаки“ од Херсонського купця Г. С. Рябоконя Д. Я.

[2]) Кошова, права вітка Дніпра, понижче Херсона. Дивись: Эварницкій, Вольности зап. коз. 1898, 175. Д. Я.

[3]) Галюн, вірніше „гальюн“, голанське слово: „ніс морського судна“. Д. Я.

як ёму назустріч приятель, найзнакоміщий, гарний, давній приятель. „Куди це ти Грицьку, чи там Іване“?—„Куди-ж? Додому“! оддасть той, хиляючись на всі боки.—„Тай й я тож! Ходім умісті!“—„Ходімо!“ проварнякає пьяний, ледве повертаючи язика в роті. От він ёго і поведе такими гарними стежками, що він нігде й ніг не покаляє: скрізь через мочари, затоки та ерики містки наведені. Воде він, воде, а тоді приведе та й посаде на ступень од прирви та як заляскає в долоні! А той пьяний як прочмихаєтця та як гляне, аж воно навкруги нёго невилазна багнюка, а перед ним страшенна прирва. Тоді вже той хміль так зразу і з голови вискоче! А що вже як затягне до себе нечиста сила сюди якого музиканта, скрипаля, чи там катеринщика пограти на музиках, так таким ёго угостить за ту музику, що... Підпилому гралеві здавалося, що він пив найласіщі напитки та їв найласіщі наїдки, а потім як прочахне він од хмелю, то побаче, що перед ним коровячі кізяки та бурі конячі сики...

Ми поминули й Агищево.

По лівому берегу Кошової од самої пристані, звідки ми відчалили, тягнулись все плити, понагнані ще минулого року з Білорусії жидами. То ті, що їх влітку не встигли продать та позаводили в тиховод на зімівлю.

— Та й багато-ж якого лісу приганяють до Херсона! сказав я Гнату Степановичу.

— Цей ліс, що ми бачили, непроданий; а скільки-ж ёго за літо порізано на дошки та дошками та кругляками порозпродано в инчі порти,—як ото Одеса, Миколаїв, Керчь, Феодосія, на південний берег і другі місця. Е, де що й ділось? Та хіба ёго в прежні годи стільки бувало? Один Миколаїв пожирав сот по дві плотів, якщо не більше, не кажу вже про дрібний ліс—ялецький брусок, крокву, лати, брянські дошки. А Севастополь, Одеє? Та що й казать! Минуло времячко! Перевелась лісна торгівля в Херсоні ні навіщо. Та добро-б одна лісна, а то куди не кинь, то все клин. І на хліб святий в Одесі нема ходу. Після війни все як одрізано; все зубожило. В Севастополі, Миколаїві, Одесі казенних робот зовсім мало. А як хто й зробе яку роботу казенну, то не одну пару чобіт стопче, поки виходе гроші.

Тимчасом, як ми вели таку розмову, шаланду нашу свіженький вітрець підгоняв все швидче й швидче.

— Держи, хлопче, до берега! гукнув Гнат Степанович. Здоров був, хазяїну! Чи ти ще живий? Риба є? Ми до тебе в гості! Вари лишень швидче обідать! гукав Гнат Степанович, поки шаландовщик причалював до берега.

Я озірнувсь і вбачив, що ми вже під хатою. Хазяїн йде нам на зустріч і тільки осміхаєтця на швидку річ Гната Степановича, а далі, діждавшись кінця її, оддав: „Прошу покорно! Якої-ж вам? За красну пробачте, бо сами знаєте, що наші снасті такої не люблять. Хиба підлящика зварить?“

Мій супутник сказав, що й підлящик риба добра, як тільки ёго зварити на стябло.

На тому й поклали: підлящик на стябло. Хазяїн зараз витяг з сапети пятеро живисеньких, оддав їх перечистити жінці і наказав, щоб зваривши їх, ще-б добре полёкувала. Оддавши такий наказ, він повів нас до хати.

В тутешніх рибальчих заводах багато є способів ловити рибу, опріч неводів. Ловлять сітками з поріжжю, сітками без поріжі [1]), крючками, кóтами, вятірями. Ловлять і другими способами, та то вже повсемістні, то я й промовчу за них. Кажуть, що ловити рибу крючками, кóтами та вятірями не дозволено од правительства, а проте кóтами та вятірями все-ж-таки ловлять рибу. Не скажу про крючки, бо не бачив, а що котів та вятерів багато є, опріч П—х. Найбільш траплялось нападати мені на них в озерах та протоках на Потёмкина острові [2]). Кажуть, що і крючки не зовсім повиводились, та тільки тоді так розсипають лави, що одні лямщики можуть їх знайти по своїх приґметах, та й то кішкою.

В кóти починає йти риба, як тільки лід розійдетця на річці; йде всю весну, літо та осінь, аж до заморозків. Розставляють їх так: виплетену очерéтяну, або з соснових кілочків, в палець завтовшки і аршина $3^1/_2$ заввишки, забору „пересипають“ на мілкому місці через усе озеро; в заборі тій роблять в трёх, або в чотирёх місцях закутки, глядячи на те, яке вширку озеро.

От по весні, як тільки настане пора рибі тертись, то вона і йде на мілке в плавні, опріч красної, яка в плавні не заходе. Дійде вона до забори та там і тикнетця: далі нікуди йти, і пішла по заборі шукати проходу. Поти шукає того проходу, поки не доберетця до якої закутки: туди ввійшла, а звідти вже вибачайте, бо там так хитро позакручувано, що хоч цілісеньке літо шукай виходу, то не найдеш ёго. Там инча й насіння випустить. І Боже, яка сила там, по тих закутках, рибьячого кавьяру гине! Тому-то й заборона на ті кóти. Щодня хазяїн наїздить та підсакою вибирає з тих закутків рибу.

На вятірі плетуть сітки на шталт литвинської шапки, так що спереду широка, а під кінець все вузче й вузче; ці сітки напьялюють на обручі; од переднього обруча йде в середину коротенька сіточка; в кінці тієї сіточки заставлена невеличка дірка, щоб можна було пройти рибі, а з боків проводять плетені з ниток крила та й ставлять по стіки там в ряд перед протоком в озеро. В вятірі риба заходе так-же, як і в кóти; і тут вона багато задарма губе насіння, а то-ж воно колись-би була риба.

„Через те, що котами та вятірами ловлять нищечком, то хто не захоче, той нас не обіждає. Більш всього“, казав П., „досаждає нам боса команда [3]) та судійські паничі: боса команда як тіки йде з буксіром, то стіки є в котах риби, то, при твоїх-же очах, всю й повибирає. Глядиш на те та тіки просиш: „Бога-ради не понівічте снастей!“ А паничі—це ті, що на охоту їздять. Инчий рушницю тіки за-для виду возе, а в думці коли-б де кóти потрусити. Я знаю одного, то ні разу не бачив у его і однієї качки, а рибу то жаден раз в каюці везе. Так з своєю підсакою і їзде. Тією рибкою і жінку і діток нагодує та ще й на базарь на продаж висилає, буцім-то і завспрàшки своє трудове“.

---

[1]) Сітками з поріжжю ловлять всяку рибу, а без поріжі одніх оселедців. *Прим. авт.*

[2]) Потьомкин острів нижче м. Херсона. Дивись Эварницкій, Вольности запорожск. козак., СПБ., 1898, 121. Д. Я.

[3]) В Херсоні босою командою зоветця товариство, що викачує на берег колодки, вяже буксіри і ганяе їх до Миколаїва. За те їх так прозвано, що вони босяка одбувають свою роботу. *Прим. авт.*

Завершив П. А далі зітхнувши ще додав: „Горе-ж бо наше, що не видно нам, нікуди носа виткнути. Звісно бо, як ми ловимо: потай-Бога, як то кажуть. То хоч-не-хоч, а мовчи. А то не подивився-б я-ні на одного,—дарма, що панич: коли панич, то й роби попанськи, а застав тебе коло свого добра́, то не втрачайсь: памьятки дам, бо сам здоров знаєш, що хто посягає на чуже до́бре, то що такому роблять“.

Скоро поспів і обід. Жінка П. чепурненько заслала стіл, нарізала хліба та ще й постановила сердешної, щоб до риби, як водиця, по чарці було. Що-ж то за смашно була зварена та риба—і Господи! Кому не траплялось їсти в заводі вареної на стябло риби, або з рибячим салом каші, то той і не повіре, щоб її можна було так до смаку зготувати. „Що-ж там таке? скаже хто, варена риба та й тіки“! „Варена то, варена, аджеж ніщо, та тільки що отим хранцузьким кухарям хоч руки поодбивай, то не вдастця так зробити смашно ні риби, ні каші“. „От риба, так риба! кажу я Гнату Степановичу; давно я такої не їв“.—„Добра“, одповів той, обсмакуючи кісточки; а далі додав: „це-ж ще баба варила; ось в невідничих заводах там лямщицький кухарь зваре; то вже буде не бабського ляпання, а молодецького стряпання“.

Не мав і в гадці того сердешний П., частуючи нас од щирого серця, щоб хто так невірно его оддякував, як отсе я роблю, обличаючи его, а вкупі з ним і других, в противозаконнім лові риби. Та що-ж маю робити? Дуже не хотілось-би і мені цего, коли-ж мовчать совість не дозволяла, бо ті, кому лучче мого цей лов звістен, кажуть: „І Боже, який вред по весні, коли риба третця, ко́ти роблять! Жаден раз як хазяїн вибирає із закуток рибу, то як гною вивалює і насіння її, а по стінках скрізь на цілу пядь так лимяхами те насіння і поприлипає. Коли-ж день, або другий не вибере ёго, то воно там так просмердитця, що й підступить гидко. Губити сердешну тварь ні на віщо—і од Бога гріх і од людей сором. Не диво, що год з годом все менчь і менчь стає в Дніпрі риби,—коли-ж не дають їй плодитьця. Ніде вона не найде собі безпечного кутка: куди не підкинулась, гляди й капкан. І сама попала в біду, і насіння випустила нікому не накористь. Не одного, тямущого в рибальськім ділі, приходилось мені чути, що дуже багато залягло б риби, коли-б хоч в те саме времья, як вона третця, не розставляли котів. І святе і корисне було-б діло“.

Дуже страшна кара красній рибі і крючки. Нелюдський спосіб цей зрушить хоч яку зачерствлу душу. Ловлять їми так. Вибравши косогір, де саме входить риба з лиману в гирла, розсипають лави по чотирі, або по пьять крючків, одна позад другої. Крючки ті попривьязувані до товстої кодоли, цівками вниз, на тонких мотузочках, не більш, як вершків у шість завдовшки. В жадній лаві їх (на півтори пяді один од другого) тисяч по дві гострих, як огонь, та ще й понатированих салом. Кодола лежить на землі, а до жадного крючка причеплено мотузочка з поплавцем, який зветця ґалаґаном, щоб крючок не потонув в воді і було в знаки, де саме зависла рибина

От і умудряйся, сердешна риба, проходить такі переплітання. Кажуть: инчий осетер сірёма, як злодюга який, крадетця,—і пером не поворушить,

мабуть, чуючи неминучу біду. Прокривсь через одну лаву, через другу, от і останю минає. Тепер на свободі; гуляй, скільки хочеш, бо вже вільний козак. Хвіть! хвіть! на радощах хвостом. Ой лихо: як пьявка бісової пари крючок впився в самий кінчик хвоста. Стрепенувсь від переляку та болю сердешний осетер, і вся лава заворушилась; не спромігся озірнутись, як другий уже в бік учепився. Тут уже—чим більш бьєтця, тим все більш за нёго крючків хапаєтця. Стій уже лучче та не ворушись, поки тафа не надъїде та не зніме тебе і других таких, як ти нещасних, що біля тебе висять. Погляди лишень: не одному тобі, мабуть, така смерть на роду написана. Он здоровенна, пуд в пьятнадцать, або й більш, білюга висить,—і вусом не моргне: така смирнесенька; а силка-ж у неї не до твоєї рівнять, а бач і вона не пручається. Правда, було пофорцювала спершу, та крючок не свій брат: з ним довго не пожартуєш. Дивись, стіки їх начіплялось! Як собак! Онде і чечуга їкряна; як пронизав їй черево пся-віра: аж ікра вилазе. Он і сіврюга і пістрюга; всі мовчать; тіки зябрами водять; мовчи і ти. Дарма, що довгенько тобі прийдетця повисіти, бо хазяїн твій оглядає крючки раз в сутки, рідко два; а якщо ёму помішає, то і в двоє суток не навернетця. Він-же як на те недуже давно порозсипав лави. Та що-ж маєш робить? Горю нічим запромігти; мовчи, поки не захлібнесся. Чоловік, словесна тварь, та й та під час, як гірко прийдетця, иноді мовчить.

Верстов за сімнадцять од города Кошова круто повертає вліво; на самім повороті великий розлив; зветця лиман Шкадовського [1]); а в праву руку по рівнині широко розіслалось Шкадовського-ж таки село [2]). В селі церква. Назустріч гора, підіймаючись все круче і круче, йде далеко проваллям по берегу лимана. Місцями попід горою в землянках народ гніздитця; то сельбища в урочищі Глинища та Корабельного. Назад, стіки видко, все плавні, де колись, в непролазних очеретах, тіки буйний вітер шумував та дика звірюка швендяла.

— Дивітця, кажу я, як ми скоро въїхали в лиман Шкадовського, Гнате Степановичу, а чого то під лівим берегом народ в воді бовтаєтця?

— Де? спитав той, пильно придивляючись; а потім розглядів та й каже: ото Шкадовського тахва стягає невід. Підъїдимо лишень до них".

Підъїхали. Чоловік з десяток лямщиків, вибравши вже забіжну кодолу, вибирали забіжне крило, а з другим, стоячим, троє до них зтиха наближались. Тихо і повагом робили вони своє діло. На якого не глянь: такий жвавий та понурий, буцім за віщо на тебе сердится. Всі в шкапових штанях, пошитих вмісті з чоботьми і добре вимазаних дёгтем; у жадного через плече широкий ремень, а до ремня того привьязана на довгому шкуратку лямка. Тими лямками вони і невід тягнуть. Прийде до крила, махнув нею, то вона й обівьєтця округи кодоли, і потяг сердеґа грудьми; а за ним ступенів через три другий, а там третій і останній. Дотяг до місця, заходе знову. Та так у воді і брёхаєтця, аж поки не виходять до матні. Того їх звичайно і лямщиками прозвали, що вони лямками невід стягають. Та тільки, мабуть,

[1]) Правильніш Скадовського Г. Л. Д. Я.

[2]) Село Білозірка, Херсонського повіту, того-ж таки Г. Л. Скодовського. Д. Я.

недуже смашна та лямка, що вона й в помовку ввійшла. Коли де-кому, чи в службі, чи в роботі якій, гірко приходилось, то зараз і каже: „Потер би ти стіки там лямку, де я її тер, то недуже-б басував“.

— Чого це,—спитав я у Гната Степановича,—тіки одно крило вибирають?

— А як-же? Це-ж забіжне, а те стояче.

— Так що-ж що забіжне?

— А то, що воно вчетверо довше. Коли в тому сто сажнів, то в цёму чотириста.

— А як то? Щоб невід був ціла верства в довжиню? Та неможна цёму статьця.

— Чому неможна? А хіба Дніпро вузький? Або оцей Лиман? То-ж ширина!

— А коли-ж стояче крило почнуть вибирати?

— Коли підтягнуть до забіжного. Поки те підтягнуть, то цёго три части виходять.

— А ви бачили, як закидають невід?

— Ще-б-то.

— Як-же?

— Та так: складуть ёго до ладу на дуба, так щоб плутанини якої не зробилось; тоді, одъїхавши з верству від здойми, скинуть чоловіка три на берег з кодолою від кляшника стоячого крила. От вони кінець тієї кодоли накинуть петлею за сушило (воно це «рилом» звется) та й устромлять ёго в землю. Чоловіка шість сяде на весла, атаман на правилі. Він і правилом орудує і за верхами глядить, а як дійде до матні, то й матню сам викидає; який там розумніший лямщик, стане біля сподів.

— А що, спитає атаман, чи все справно?

— Справно! дадуть одповіт хлопці.

— От він зніме шапку, перехреститця, а за ним і всі, та й скаже: „Ну коли справно, то дай, Боже, час! Гребіть, хлопці!

Хлопці зараз і шамнуть впоперек чи там лимана, чи Дніпра. Дуб біжить, а лямщик викидає споди; верхи стікають сами, бо звісно споди огружені каміньцями, а по верхах тіки ґалаґани, щоб не тонули. Коли-ж де верхи спускаючись поплутаютця, то атаман їх розправляє... Висипали ввесь. Якщо на Дніпрі, то всі позлазять з дуба на противний берег і по березі тягнуть забіжне крило кодолою; а ті, що з стоячим, ті своє помалу підсушують, тоб-то глядячи на те, як з забіжним крилом подаютця вперед, то вони й з своїм сушилом перебігають в ход до здойми. Якщо то вночі, то кручевом (?) один другому примітку дають; а як ні, то оце, коли тихо, чуєш з одного крила атаман гукне: «Тяг-ни!» А з другого ёму відкликаєтця: «Тяг-ну!» Коли-ж в лимані, де по ширині ёго не доберешся до берега, то заякорюють два дуба з бараном (воротом) і тим бараном і вихопують кодолу, а якорі раз-по-раз завозять в ход. Зрівнявшись з доймою, сідають всі в дуба і біжать до неї з кодолою. Ті-ж, що з стоячим, ті все своє помалу підсушують, а далі, як бачите.

— Що-ж то значить підсушують?

— А то, бачите, що тягнуть ёго під самим берегом, ніби-б то по сухому.

— А в ширку як крила?

— Три з половиною сажень.

У жадного лямщика по лікоть із реміня нарукавники, щоб в мокроті одежини не нівечити, бо вони невід вибірають не на сухому, а в воді, в воді і нитки складають.

Скоро лямщики підішли з стоячим крилом; тахва розділилась на двоє порівну. Довгенько, не турбуючись, ходили це, поки добрались до матні. В крилах зрідка показувалась деяка риба: то судак, то рибець. Чим менш зоставалось до матні, то все густіш стреміло риби. Як-же тільки показалась матня, зараз всі, побравши краї в руки, округи обступили її. Та так, кружком стоячи на аршин один од другого, мало що не по пояс в воді, почали вивертати її, наче в чоботі халяву. По мірі того, як вивертали, вона все вужчала і кружок тіснішав. Ми своєю шаландою підсунулись ближче, а за нами каюків зо три шепотинників, що приїхали купувати рибу. Заглянув я в матню, а там, як в прирві якій, кишить. Там і судак, там і лящ, і синець, і соминята і красна. Хлопці підвели дуба, чоловіка зо три взяли по підсаці і ну виливати її в того дуба. Пуд з пьятнадцять налили, коли не більш.

— Ні, невдача, вимовне мій супутник.

Як думаю «невдача»? Та й питаю:

— Як? хіба це мало?

— От це? Хай Бог милує, щоб таку тоню визнавати за вдачливу. Тут хіба мало чого білш, як на-харч.

«Хлопці! а ну лишень який киньте оту красну в шаланду!» гукнув до хлопців атаман.

Лямщик мовчки взяв хунтів з вісім стерлядку та й кинув до нас.

— На віщо це ви, питаю, дядю? Хіба ми за тим підъїхали?

— Не ваше діло, оддав дядько, розбирати, чого ви підъїхали, а ми даємо всім на те, що на всякого долю Бог посилає.

А сам і хлопці всі такі понурі. Диво! Хто не заглядаючи в душу нашого українця, став би судити ёго так, як то кажуть, по шкурі, багато гріха набрав-би на душу.

По дорозі ще заїздили в «вигоду». «Вигода» — це шинькь. Так звется він того, що тут контора дешевше горілку продає, як в Корабельнику, або в Глинищах. Там взяли півтори кварти.

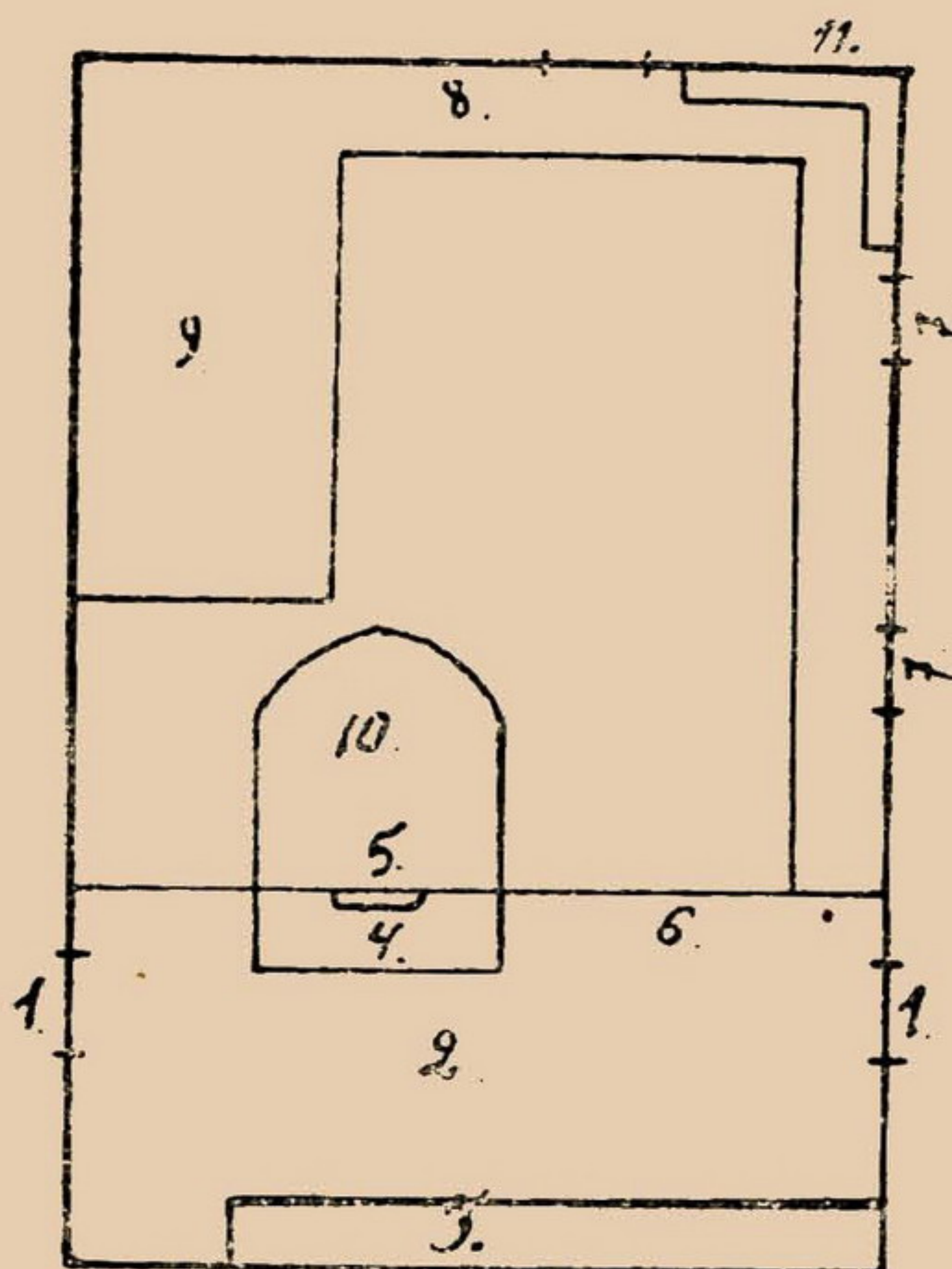
Минали багато пливучих по воді сіток. Місцями по грядах [1]) стояли то ситничі курині [2]), то рибальські хати. Уже сонечко сідало, як ми причали до невідничого заводу Рябоконювого свата. Завод той стоїть над рукавом Дніпра, а рукав недалеко впливає в Бакай. Бакай — розлив перед гирлами.

Може хто подума, що в тутешніх невідничих заводах багато будовання є? Та де там! Одна хата, а осторонь комора, де всі рибальчі снасті зберегаютця, як лов одійде. Та й тіки. Хата стоїть на гряді сажнів за пьятнадцять від берега. Нелишнім мабуть буде дещо сказати і про неї, бо своїм будуванням вона нагадує стародавні часи. Все там пороблено й доси ро-

[1]) Гряди—сухі місця в плавиях. Д. Я.

[2]) Ситничий од слова „ситняг“, або „оситняг“, болотня ростіна. подібна рогозу. Д. Я.

битця, так як звичайно робилось за славну Січу нашими прадідами зімовчаками. А щоб воно було ясніще, то я зазначу те зарисом.

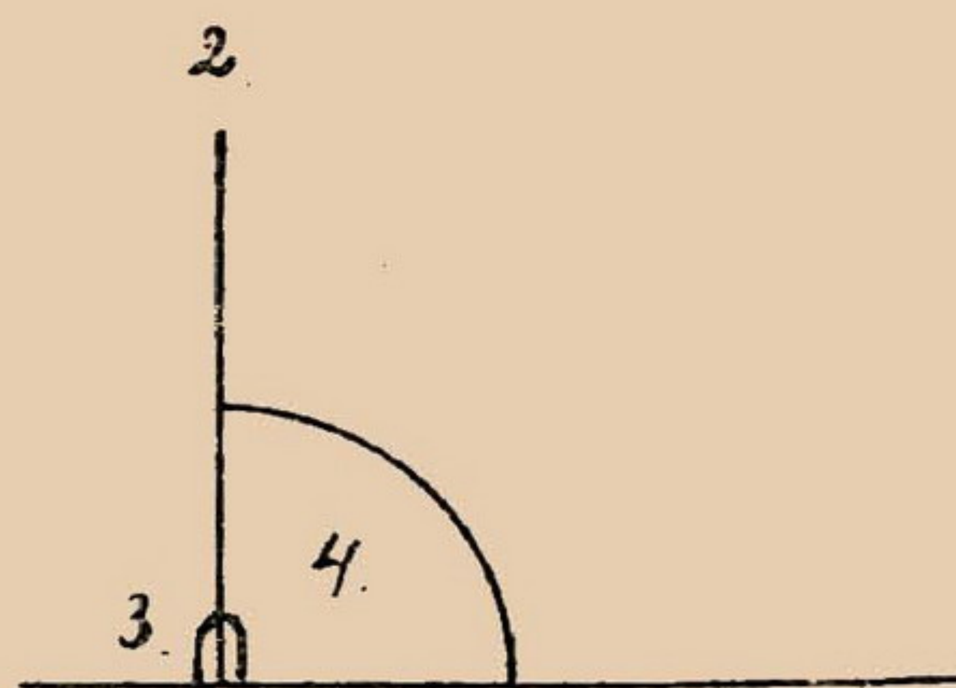


1. Двері з надвору в сіни. 2. Сіни. 3. Широка лава в сінях, де складають всяке дрібне хазяйство: казанки, ваганн, ложки і таке инче. 4. В цім місці виведено димаря в стріху; під димарем зроблена кабиця, де варять по всяк раз страву. 5. Челюсті печи. 6. Двері в хату. 7. Вікна. 8. Лави. 9. Піл, або примостка (пари) спати. 10. Мечет. 11. Божниця.

Все будування в довжину сажнів сім, а вширку сажнів 3. Може трохи й не так: не міряв, признатись.

Ввійшли в хату, і перш всёго, що мені кинулось в вічі — то мечет. Що б то воно таке було? думаю: пічка не пічка; мов курінь який складений із каміню? Так ні-ж, мабуть, піч, бо тут більш нема такого, щоб нагрівало хату. Уньять-же топки не видко, і складений отак як раз, як на баштані куріні роблять; тіки та сторона, де в куріні двері, притулена до сінешної стінки. Далі вже мені розсказали, що то бурлацька піч; звется мечетом; топлять її з сінець (гляди 3), щоб нагріти хату, або хліб спекти. Страву ж варять по всяк раз на кабиці. Зазначу й єго зарисом з боку.

1. Дол. 2. Сінешня стіна. 3. Челюсти печи. 4. Мечет, приміром 3 аршини завдовжки, од стіни $2^1/_2$ вширку.



— Як-же в нёму хліб печуть? питаю.

— Нажарять его гаразд, посадовлять хліб, челюсти заслінкою затулять та ще й глиною добре замажуть, щоб дух не виходив. В зімку жаден день топлять і теж, витопивши, зараз заслонюють і замазують.

— І тепло буває?

— Хоч парься. То-ж товщина! Як напалитця те каміння, то нескоро прочахне.

В правому кутку божниця з малёваними на полотні образами, які потемніли так, що й лики святих не розбереш. А про квітки, або про голуби із цвітного паперу, якими люблять убирати божниці наші дівчатка, і не питайте, бо нікому тут в цім кохатись. Над полом, де сплять, жертка з деяким збіжжям та невідничими приборами.

В хату ввів нас якийсь родич свата Гната Степановича.

— Де-ж сват? питає Гнат Степанович.

— Ще не приїхали з города.

— А хлопці ваші?

— Які?

— Та тахва.

— Є, нема вже: розійшлись.

— Чого-ж так рано?

— Та так; лов плохий і вже робоча пора в степу настигає.

— Що-ж сват тут робе?

— Сітничить з синами.

— І по всіх заводах лямщики вже порозіходились?

— Ні, де ще невідничуть. Ось у Якима Сапроновича, вряд з нами; то там мабуть до Великодня половлять.

— Де-ж ёго завод?

— Не більш, як з гон від нашого.

Пішли туди. Під хатою сидів старий дідусь і лагодив поламане весло.

— Здоров був, діду отамане! привітував ёго Гнат Степанович. Чи ти живий ще йдоси? Бог на поміч!

— Спасибі! оддав той.

— Тебе ще Бог милує?

— Та до якого часу! Як ви собі, дітки? Та й давно ми з вами не бачились: мабуть, буде годів з тридцять.

Старі обнялись, поцілувались.

Дід принявся знову за своє майстрування, а до нас стали підходити лямщики, сітники і шипотинники, всі якось скоса на мене поглядуючи, бо я, бачте, на лихо собі, поверх наського убрання надів енотовий кожух. Він-то і пристав до того убрання, як до корови сідло; так коли-ж зо мною смушевого, або линтварю не було, а вітрець подував свіженький. Ото-ж вони, глядячи на той кожух, мусили подумати, що може який левизор приїхав. Скоро підійшов і сам хазяїн, який був уже трохи під чаркою. Скинулись по слову, як то кажуть, і стали приятелями.

„Чого тут базікати? каже. Ходімо лишень в хату.

Пішли. В сінях, в хаті все таким же порядком пороблено, як і у Рябоконювого свата: такий же здоровенний димарь, така-ж кабиця і сіни так закурені сажою, що аж із стріхи сиплетця. Такий же мечет і піл і на жертці всяка одежа висить; такий-же вздовш стіни сволок, а по середині сволока, на малій поличці, каганець стоїть. Посеред долу відер в пьятдесят бочка з квасією, на попа постановлена.

Хата повнісенька народу. Хто на полу хропить, хто вже прокинувся та чухаєтця, а які то вже натягують свої шкапові з чобітьми штани. На инчому сорочка така, буцім вона тиждень в димарі коптилась; на неголеній бороді волосся, як на некошеній ниві стерня тирчить; на виду похмурий, закурений, як і ёго сорочка, тіки із-під навислих бровей очі блищать. Хто в матроській куртці; у якого цвітним шархьом шия обмотана, а який в салдацьких штанях: то вже з „одставних“, або „побілетних“. Сказано, всякого в тахві є: з заброд із Полтавської губерні, є з сусідніх сел — Голої, або Кардашина та инчих; є й одставні; є з матросів; тільки все наш брат українець; москаля не бачив а ні жодного.

— „Я отсе, каже до нас хазяін, для святої пятінки трошки теє... виба-

чайте, будь ласка, та покірно прошу не погребуйте і ви... А ну лишень, Васю, на та збігай мерщій до шинку та принеси нам квартину сердешної! Гукнув він на парубка, витягаючи з кишені гроші.

Вася швидко скочив з полу, взяв під паху посудину та й простяг мовчки руку за грішми. Поглянув я на его, аж тому Васі буде літ за тридцять, а в плечах більш аршини; пусти на нёго медвідя, то, здаєтця, і той чимало б поповтузився з ним, поки-б зборов ёго.

— Спасибі, оддали ми; тіки от що, слухайте: ми підимо в той завод, де ми зупинились, бо там настановлений самоварь; перш напьємось чаю, а тоді впьять до вас.

— Добре! Коли так, то й так; а тим часом і хлопья вернетця.

— Та й ми придбали трохи в вигоді.

— На гаспида-ж ви її там брали? Там анахтимської души шинкарь таку невірну продає. Кат ёго зна, чи він її на тютюні настоює, чи що: жовта та гидка така; як випьєш, то аж нутро все поверне, а в горлі як кішка лапою зашкребе.

— Коли-ж ми не знали, що за вигодою ще другий шинок буде. В друге не візьмемо.

— Цур їй! не беріть, погана! сказав хазяїн та й плюнув, буцім і справді нам прийдетця багато діла мать з тими шинкарями.

Скоро вернулись. Всі зараз обсіли на манюсеньких дзиґликах округи низенького стола. Столи в заводах роблять не вище, як на пьядь од долу. Стоять вони собі десь в закутку на ребро, а розставляють їх тоді, як треба.

Незабаром вернувся з города і сивий дідусь, сват Гната Степановича, з двома синами. Випили по стакану чаю, по другому, далі обнесли по чарці, опріч Гната Степановича та ёго свата: Гнат Степанович зовсім не вживає, а его сват піст святий держе. Беседу скоро звели на те, про що мені дознать хотілось.

— Так оце ви, діду, і тахву свою вже розпустили.

— Розпустив, синку.

— На віщо-ж так рано?

— Та так: плохий лов став; лямщики забажали, так я їх і не здержував.

— А вони як у вас стають, у строк?

— Всі збираютця к Покрові і невідничуть всю зіму і весну, поки вода з гори не нахлине; тоді вже по сильній течії невода не стягнеш і здойми всі позаливає.

— Як-же лямщики у вас із жалуванья, чи з части?

— Ні, того нігде неводитця, шоб з жалування: скрізь з части.

— Яку-ж вони часть беруть?

— Половина мені за невід, а друга тахві: всім порімну, опріч отамана: той бере два паї; ему лічитця другий пай на дуба. З своеї части я повинен утримувати невід і платити одкупне за здойму ти ще вичислювати половину на харч. Шкапові штани справляютця навпіл з тахвою.

— Корисне-ж це діло?

— Та так, як зіма вдастця і як кому Господь милосердний пошле: ин-

чий затяг невода та й наловив сито, або й більш; а другий поручь пересипав невід, аж матня пустісенька. Як що пощастить зіму, то й хлопці добре зароблять і хазяїну тисячі півтори, а ні, то й дві чистої копійки перепаде. А буває ще й так, що враз тисяч на дві витягнуть. Та тепер тіки дуже та й дуже рідко кому такий талан випадає; годів на пьятнадцать, двадцять назад таке часто траплялось. Як-же що не тяга, пробідкуютця сердешні цілісіньку зіму задармà, а по весні й розбредутця всі легесенькі, як пірьячко. Тут уже не обійдетця без того, щоб не занесли чимало й хазяйських грошей.

— Як то? Ви-ж кажете, що вся тахва із части: значить, що вже перепаде на її долю, тим вона й обіходитця.

— Та то так, коли невідничуть, а до того, як почне збиратися тахва, той просе грошенят послати додому на подушне; той на чоботи, на рукавиці, на кожух, на свитину. Инче прийде голе, босе; годуєш, зодягаєш его, а там все те вивертаєш. Якже-ж нічого вивернути, то що-ж ти візьмеш з нёго? душу? З голого-ж, як з святого. Коли богобожна душа, то на другий рік прийде, Бог пошле луччий талан, то й розквитаєтця. А яке нечувственне, то шукає инчого хазяїна, криючись від тебе, як собака від мух.

— Де-ж ви рибу продаєте, чи тут таки, чи до города возете?

— За купцем у нас діло не стане. Без шипотинника а ні жодної тоні не стягнеш. Як настане зіма, то повсяк час тут до самого моря як ярмарок; де тягнуть невода, то зараз туди, як тієї галічі, шипотинника налетить. У другого тіки й грошей, що жеребковий шаг, а туди-ж, до торгу ліве.

— На які-ж він гроші торгує, коли нема чим заплатити?

— Та ему й нетреба риби: ему аби одступного, або за жеребка.

— Як то? Розскажіть, діду, будь ласка, ясніше, бо я щось цёго не второпаю.

— Добре, одповів дідусь. Бачу, що ви до всёго дознаєтесь. Діло непогане. Все, що знать, за плечима не носить. То я вам і розскажу по порядку Шипотинник, той чоловік, що в нас купує, він і зараз, коли єсть кому продати рибу, тут же таки й продає; а ні, то в город везе, перепродує. Опріч шипотинників до нас багато наїздить купця із Миколаїва та з других городів; тут вони нагружають хури і одвозять, куди кому треба. Инчий свої хури має, инчий договорює коло нас, коли є; а ні, то біжить шукати в Херсон, або Миколаїв. Купець наїздить тоді, як лід стане, а шипотинник, як тіки стануть невідничать, то й він скрізь заснував.

— Який тепер лов, та й то дарма: кинь в собаку, а в шипотинника влучиш! додав веселенький Яким Сафронович.

— Зімою-ж їх, як сарани, докінчував дідусь. Роздобув конячку, справив гранджолята, коли є свої діти, а ні, то чужих візьме, одного, двох, або й трёх хлопчаків, дав жадному по шагу, взяв і собі одного хлопця та ще й підбурків [1]) з пару кинув у сани. Дарма, що в кишені аж гуде, про те він і в вуса не дме, роздобуде козак на сіно кобилі, собі на горілку; про харч і

[1]) Підбурок — залізний з деревяною ручкою гак витягати із води сома на підмогу рыболовному гаку. Д. Я.

байдуже: де завод, там і обід готовий ёму і вечеря. Ще до якого часу Бог милував, щоб хто з нашого брата в цім покористувався з шипотинника. Попрощавсь з жінкою, бо инчий поки й лід стоїть, додому не вернетця; оперезає вподовш спини свою сердешну кобилу та й закурив, скілько видно. Мороз пале, утертий сніжок під ґранджолятами пищить, кобила тюпаючи пирхає, а бідна дітвора голі рученята в драні рукава подалі засовує та в обтертий комір невірної кожушанки носи ховає. Добіг до першого заводу, аж там ще тільки готуютця невід пересипати. Біжить далі: тут тільки що пересипали. Біжить ще дальш. Матня наближаєтця; народ обступив, осторонь ґранджолят ціла сила. Дітвора бігає та ногами топоче; хто руками махає та граючись накіжнями похлопує. Остопоривсь і мій невід. Стягли, вилляли на лід. Зараз всі до отамана, як жиди до Пилата, і приступили. Допитались ціни, і пішла тусанина. Той кричить: «Що це ти, дядьку, заломив, як за батька? Та воно й половини не варт!» Той за рукава ёго смиче: той шапку на очі ёму насовує: той по голій долоні, що мочі, накіжнею ляскає; а инчий шапку зовсім з ёго здійме та здіймаючи і за чуприну добре смикне, буцім-то ненароком: «Хрестись, каже! от тобі послідне слово! Взяв? А ні, не хочеш? Їдьмо, хлопці, далі! Нехай насорює!"— „Та киньте ёго! гукнуть другі. Чого без путя вовтузитьця? Ще й сам попросе!" Поки старші турбуютця, дітвора тим часом проміж ніг шнипорить та підбурком з кагату рибу вуде... Зійшлись в ціні з отаманом. Зараз звели знову проміж себе торг—поскіки за жеребок сплачувать, бо одному не вдастця ніколи купити, не допустять. По всіх невідничих заводах порядок такий: стіки-б не наїхало охочих купляти, на всіх торгують, а там кидають жеребки, і кому достанетця, той уже бере рибу і сплачує всім по чому перш зійдутця. На те й дітвору шипотинники з собою возять, щоб і на їх жеребки класти. Коли дісталась риба незаможнёму, то він за отступне передає другому. Упьять же таки скажу вам, що без жеребка нічого не допустять купить. Хіба хазяїн завода, так той, коли захоче, то як порішили торг з отаманом, скаже: „по цій ціні я зоставляю рибу за собою", тут уже ніхто не пискне. Піймали, мовляв, облизня. Так і загудуть всі у розтічь, хто до якої здойми. А ні, то инчий раз знову вже перекуповують у хазяїна.

— Багато-ж за жеребка сплачують?

— Глядачи по рибі і по народові: по сімаку, чи по копі срібла, а буває, що й по карбованцю.

Довго ще йшла наша беседа. Багато ще де-чого розсказував наш привітливий дідусь і веселенький Яків Сахронович про рибальчі порядки, та як про все те написати, то треба було-б друкувати окрімну книжку.

Василь Тищенко.

Херсон (року не поставлено).

М. П. ЖІНКІН.
Проф. Харк. І. Н. О.

ДО ПИТАННЯ ПРО ПОХОДЖЕННЯ «ЧАСТУШКИ» [1]).

Слово „частушка", що його вживається тепер у науковій і популярній літературі як означення певних витворів усної творчости, в народньому вжитку відоме мало, тоб-то мало супроти инших назов: „ихахошки", „матаня", „прибаутки", „припевки", „сударушка", то-що (див. Елеонская, „Сборник великорусских частушек". М. 1914, VII стр.). Цей термін швидче штучного походження, виходить од інтелігенції, а не од народу і в даному разі подібний до терміну „былина", що в науковій і навчальній літературі є в загальному вжитку, а людності далекої півночи, де цей вид усної творчости й досі ще щасливо побутує, він невідомий. Народ, справжній творець частушки, дає їй инші йменнія, а слова „частóй" уживає, як видової ознаки, що визначає ритміку оповіди (сказа) й відрізняє її од так званих протяглих пісень. „Зажаривай-ка частýю", кажуть парубки Костромської або Ярославської губерні гармоністові, що грав до того часу якої небудь польки або популярного вальса; «не части, не части», або навпаки: «валяй частéе», кажуть вони до музики залежно від того, чи хотять прискорити темп до танку, чи хотять просто пройтися по селі зі співом „частóй". Е. Н. Елеонська під назву цього виду творчости підводить і „страдания" (стор. VII), посилаючись на те, що так називали частушки деякі кореспонденти Комісії народньої словесности, котрі надсилали матеріяли з губерень: Калузької, Тульської, Орловської, Курської й Воронізької. Але це не точно й, на мою думку, змішувати докупи типову „частушку" й „страдания" („двохрядкові частушки переважно любовного змісту", як Елеонська сама визначає їх на стор. VIII) ніяк не слід, коли мати на оці не тільки тематику частушки, а й инші її істотні ознаки.

Як окремий вид усної творчости, частушку почали зазначати в літературі порівнюючи недавно. Так, М. І. Костомаров (Собр. соч. V, стор. 532—33), не вживаючи терміну „частушка", писав р. 1872 про потребу вивчати, збирати й записувати не тільки старі народні пісні, але й ті „що їх перероблено з старих або заново складено за нашої пам'яти". Г. І. Успенський наводить у „Русских Ведомостях" ч. 110 за 1889 рік („Новые народные стишки") 200 ч.ч. частушок, записаних у Новгородській губерні, причому

[1]) Питання про походження „частушки" Редакція вважає за належне до обговорення. В попередніх книжках „Етногр. Вісн." було вміщено декілька статтів, присвячених цьому питанню. В дальшому Редакція сподівається подати низку статтів на зазначену тему.

каже, що ці „200 ч.ч. частушок є лиш крапля в морі в тій безлічі такого роду творчости, що її невідомими шляхами невідомі поети віддаються, мало не кожного божого дня і неодмінно в кожному селі“.

У питанні про походження частушки думки дослідників розходяться. Так, ак. Соболевський схиляється до погляду, що частушка є далеко не новий вид усної творчости, а звязаний із старими піснями. Називаючи їх «губительницами старых песен», він запевняє, що частушки здебільша є варіянтами звичайних старих пісень і до того часто варіянтами недоладніми. Частушку він намагається звести до аналогічних старовинних пісень XVII-го віку, записаних, правда, в невеликому числі („Великорусские народные песни“, т. VII, стор. I).

Є. Н. Елеонська (op. cit., вступна стаття) також поділяє думку про давність частушки та найтісніший її звязок з пісенним репертуаром XVIII-го віку; вона подає кілька досить перекональних прикладів, що цей звязок доводять, із збірок Кірші Данілова, Чулкова, Прача, Корабльова, Якушкіна.

Проф. Зеленін, стверджуючи думку ак. Соболевського про існування частушки в 17 — 18 віці, наводить цікаві дані із творів Г. Ф. Квітки-Основ'яненка („Татарские набеги“, т. III, Харьков, 1901, стор. 133). Р. 1757 з Слободських козачих полків сформовано було гусарський полк, і ось Квітка-Основ'яненко пише: „Девчатам прибавилось забот: все песни были на козаченьков; теперь те же молодцы перевернуты в гусары, не ладятся песни, давай сочинять новые. Много и скоро явилось новых. Вот сколько помню:

Через греблю вода рине,
Любы мене, гусарыне.

или:

Гусарыне черноусый,
Чому в тебе каптан куцый,
Гусарыне видчепыся
И на мене не дывыся“.

В цих піснях не трудно впізнати частушки. „Не вважаючи на це, частушку я маю за нову пісню“, каже Д. К. Зеленін. (Das heutige russische Schnaderhüpfl (častuška)“. Zeitschrift für slavische Philologie. Band I, Heft 3/4, s. 344).

Проте цю новизну частушки треба розуміти досить умовно. „Річ у тому“, каже проф. Зеленін: „що за минуле російської творчости ми взагалі знаємо дуже мало, так мало, що прикладати до цього минулого звичайні хронологічні рямці, міряти його віками, вважаю за ніяк неможливе. Треба на це взяти инші мірила“. Отже, коли проф. Зеленін під умовною новизною частушки розуміє її двохвікову давність, то його погляд по суті нічим од погляду ак. Соболевського не відрізняється.

Щоб наблизити до суті порушеного питання про хронологію частушки, як пісенного виду, треба од загальних міркувань перейти до аналізи конкретних даних, що дозволяють родові й видові ознаки частушки диференціювати остільки ясно, щоб хоч у загальних рисах можна було позначити процес еволюції частушки протягом останніх двох віків.

До розв'язання цього основного питання більш од усіх за останнє десятиліття наблизилось двоє згаданих угорі учених: Є. Н. Елеонська та Д. К. Зеленін.

Є. Н. Елеонська за найхарактерніші ознаки частушки вважає чотири такі її властивості: короткий розмір, несхибне намагання до рими, вияв індивідуалізму та щільний звязок з танковим приспівом. Крім того, до числа визначних у частушці моментів вона відносить брак музичности й зв'язку з обрядом або грою (стор. XXI — XXV).

Проф. Зеленін гадає, що перші дві ознаки для частушки не характерні: короткою може бути всяка пісня, рима може бути властивою однаково й старовинній пісні (стор. 344). Те саме треба сказати й за швидкий ритм частушки. На його думку, істотних ознак частушки чотири, „von denen sich die ersten zwei auf die Vortragsart und die beiden anderen auf den Inhalt bezihen“:

1. Брак зв'язку з танком, що відрізняє частушку від ближчого прототипу — танкового приспіву.
2. Брак зв'язку з музикою й співом.
3. Частушка перейнята яскраво виявленим індивідуалізмом, що є новиною.
4. Реалізм опису, немає ідеалізації побуту.

Третій автор, А. М. Смірнов-Кутачевський, у статті під заголовком: „Происхождение частушки“ („Печать и революція“, 1925, II, 42 — 60) виразно зазначає, „що батьківщина частушки—фабрика, і ввесь процес формування й поширення її стоїть у зв'язку із зростом у нас машинового виробництва“ (42 стор.); за основну ознаку частушки він уважає „фабричний ритм“, котрим „частушку в її музичній будові цілком насичено“ (43).

Коли взяти до уваги, що А. М. Смірнов - Кутачевський суть своїх поглядів висловив у основній тезі, що „батьківщина частушки — фабрика“, то йому можна зробити такий саме закид, який він робить акад. Перетцові (у „висновку, що спрощує справу“) й проф. Д. К. Зеленіну (у „спрощеному й вузькому погляді“). Справді, твердити, що фабрика породила частушку та що ритм її утворився під безпосереднім впливом ритміки сучасного механічного виробництва, значить — спростити питання про походження частушки аж по нікуди. На перших сторінках своєї статті автор, кажучи взагалі про ритм частушки, цілком слушно намагається звести його до перводжерела всякого ритму — до трудових процесів і, щоб ствердити свою думку, посилається на Бюхера („Работа и ритм“). Це твердження ні в кого заперечень не викликає. Але, кажучи за фабрику, як за батьківщину частушки, автор кидає в масу читачів, що мало на тому розуміються, принадну своєю загальноприступністю тезу, яка не відповідає дійсності. Якщо погодимося з А. І. Соболевським і Д. К. Зеленіним, які частушковий жанр зводять до 17, 18 й навіть, можливо, до 16-го століття, то можна сумніватися, щоб тоді існували ті самі фабрики, за які каже А. М. Смірнов-Кутачевський. Це з одного боку. А з другого: як з'ясувати велике поширення частушки в таких районах, як найдальша Північ та глухий Схід, де фабрик і заводів ніколи не було й де, значить, людність до останнього часу не мала нагоди перейнятися ритмікою машин, варстатів і веретен. Безперечно, фабрика, завод, шахта, торфові

вироби та инші одміни колективної праці — мали на народню творчість великий вплив, але швидче й дужче в тематиці, аніж у ритміці словесних творів, — а це переносить центр ваги до иншої ділянки.

„Не що давно частушка була ще за танкову пісню: часто під спів її танцювали. Тепер цей і раніш слабкий зв'язок між частушкою й танком утрачено. Тепер частушка ні з танком, ні з побутом зовсім не звязана“ (344), так пише проф. Д. К. Зеленін, заперечуючи зв'язок частушки не тільки з танком, але й з танковим приспівом (Tanzrefrain). По-перше, тут не зазначено, коли й де „не що давно“ частушка була за танкову пісню; по-друге, ні слова не сказано за умовини, що спричинилися до розриву частушки з танком власне „тепер“, а без цього висловлена теза видається трохи безпідставною. Правда, проф. Зеленін, щоб довести свою думку, посилається на збірку частушок В. Князева („Жизнь молодой деревни“, 1913), де танкових частушок усього близько 3%: 40 із загального числа 1620, а також на свою власну працю („Песни деревенской молодежи“), в якій ще р. 1903 писав: „римовані чотиристишшя, що їх вживають у різній грі та танках, ніколи частушками не називається“. Але ці доводи не дуже переконують. В. Князев у вступі до своєї збірки ніде не каже, в якому % вибирав він до друку власне частушки й танкові приспіви з загального їх числа в 30.000 штук, а це в даному питанні має велику вагу.

Спинімося трохи докладніше на твердженні проф. Зеленіна про втрату звязку між сучасною частушкою й танком. Мені здається, факти це твердження, принаймні його категоричність, заперечують. Є. Н. Елеонська щільного звязку частушки з танком не заперечує (стор. VIII, XXIV), тільки зазначає, що не всі частушки співається при танку, деякі супроводять, наприклад, гойдання й т. и. А. М. Смірнов-Кутачевський твердить те саме: „Частушка, можна сказати, родиться в танку“, каже він. „Коли немає балалайки й гармошки, вона править за музику. В хмелі танкового настрою частушки сиплються, як горох“ (стор. 52). Цю зовсім правильну думку цілком стверджує й аналіза ритміки частушки. Особисті спостереження над селами Поволжя та у Володимирській губерні протягом кількох літ на досвіді переконали мене в безпосередньому, генетичному звязку частушки з танком. Завсіди спостерегав я таку картину. Йде вулицею гурток з 5—6 парубків; один обов'язково з гармошкою. Поруч з гармоністом ідуть співці, які навперемін, один по одному, без перерви співають частушок одної по одній. Часто з цього гуртка молоди вискакує один з хлопців наперед і під рубаний ритм частушки хвацько танцює на ході, здебільша посуваючись наперед, а не спиняючись на місці; часто, коли з парубками йдуть дівчата, парубок, що танцює під частушку, раз або два покрутиться з якоюсь дівкою на місці, притупцьовуючи та присвистуючи, рідше — приспівуючи. Під частушку, я-б сказав, не танцюють, як, наприклад, під „Камаринського“ або під пісню „По улице мостовой“, а швидче пританцьовують, притоптують ногами з певною жестикуляцією та мімікою, причому танок кожного з учасників не буває довгим, а обмежується звичайно виконанням якоїсь одної фігури. Цим, певна річ, танок під частушку по суті відрізняється од танку у колі (трепак, козачок, камаринський).

Крім того, частушки нерідко співається до міського танку, коли музичного струменту нема, а потанцювати молоді кортить. Так, Є. Дмитрієва („Замечания о музыкальной стороне частушек“ див. Елеонська 503—504) каже за частушку, що вона править „за живу музику до танців“, і наводить цікаві дані з практики с. Шаготь, Романського повіту Ярославської губерні, де під частушки танцюють кадрелі.

Отже, мені здається, що сучасна частушка має досить щільний звязок з танком — принаймні мала до цього часу; про майбутнє поки що не загадуватимемо, бо тепер вона стоїть в зеніті свого еволюційного шляху й упевнено домінує в творчості села.

Звязок частушки з танком не важко довести аналогією з усною творчістю инших народів, припускаючи, що шляхи розвитку цього виду творчости за однакових побутових та економічних обставин у житті цих народів були більш-менш однакові. Так, Кольберг у своїй відомій праці (Lud, jego zwyczaje, sposób życia“... Warszawa, 1867) каже, що український танок-коломийку звичайно виконується в супроводі співу певних пісень, яких теж зветься коломийками, хоч і не виключає можливости співати коломийок і по-за танком. Відомий польський збирач народніх пісень Wacław z Oleska у великій Rozpravie wstępnej (Pieśni polskie i ruskie ludu galicyjskiego. Z musyką instrumentowaną przez Karola Lipińskiego. We Lwowie, 1833, p. XLI) каже, що польський танок „краковяк“ виконується під спів особливих коротких пісень, які од імени танка звичайно звуться „краковяками“.

Перейду тепер до другої тези проф. Зеленіна, тоб-то, що частушка втратила звязок з музикою. Двадцять років тому Д. К. Зеленін, слідом за Г. І. Успенським, твердив („Песни деревенской молодежи“, 9—10 стор.), що частушка поривається стати віршем, а не піснею: „З того часу“, каже він у Zeitschrift'і: „розрив (Zwiespalt) між поезією й музикою пішов ще далі й поглибився“. Це твердження проф. Зеленін підсилює думкою згаданої вгорі Є. І. Дмитрієвої („Замечания о музыкальной стороне частушки“, збірник Є. Елеонської 1914 р., стор. 503), яка гадає, що увагу співців скупчено на змісті частушки, а не на музичній її стороні; згідно з цим Зеленін каже, що частушка взагалі „ist reich an Worten, aber arm an Musik“ (346). Напослідок Д. К. Зеленін каже: „частушка, як пісня, що її вже не співається, а декламується, „насказывается“, могла повстати тоді, коли доба синкретизму поезії й музики зовсім минула“ (346).

Проф. Зеленін запевняє, що частушки, як пісні, вже не співається, а декламується, „насказывается“. Оскільки мені відомо, цю думку висловлено вперше; принаймні ніде в літературі не траплялося мені вказівки на декламування частушок замість співу: збирачі й дослідники частушок звичайно прикладають до них термін „співається“ („поются“).

Певна річ, проф. Зеленін має цілковиту рацію, зазначаючи в частушці брак музичности — звичайно її тональність рідко виступає за межі квінти — одноманітність її голосу. Це однодушно стверджують усі, кому доводилося досліджувати частушку з боку її музичности. Є. І. Дмитрієва каже за частушку, як за народню пісню, „багату на слова, та бідну на музику“ (Елеонська, стор. 503), разом з тим підкреслюючи, що „частушка з музичного погляду посідає нижче

місце проти всіх инших видів російської пісні“ (там само, стор. 503). М. А. Феноменов пише: „Довгі пісні останнього часу мало не зовсім витиснено короткими піснями, або частушками. З погляду музичного — це, безперечно, крок назад, бо спів частушки справляє антихудожнє враження. Як кажуть дівчата й жінки, що знали старих пісень, тепер на селі не співають, а „как собаки лают“ („Современная деревня“, ч. II, стр. 50—51. 1925 г.). Великої різноманітности мотивів у частушці нема. Є. Н. Дмитрієва, наприклад, налічує тільки до 10 мотивів, та й то це не окремі мотиви у власному розумінні слова, а швидче простісіньки варіяції двох-трьох основних наспівів. Те саме спостерегаємо і в усній творчості инших народів: так, дарма Іван Колесса, дослідник українських коломийок, налічує 41 мотив у їх виконанні: переглядаючи музичні записи коломийок, кожен може переконатися, що всі ці 41 мотиви можна, як і в російській частушці, звести до 3—4 основних наспівів (Іван Колесса. Коломийки. Етнографічний Збірник, т. XI). Wacław z Oleska свідчить, що польського краковяка співається на багато мотивів одмінно од української коломийки, яка zawsze na jedną nutę się śpiewa (p. XLI); проте, ближча знайомість з гармонізацією цих краковяків, що її перевів композитор Ліпінський, безперечно переконує нас, що і в польському краковяку ми маємо справу з невеликим числом мотивів, що дозволяють на велику різноманітність варіяцій. Отже, ми приходимо до висновку, що частушка й споріднені з нею формою коломийки та краковяк в музичному відношенні не багаті. Проте від цієї музичної вбогости до простого декламування частушки таки далеченько ще. Я не хочу заперечувати прямування частушки до певної віршової синтези, до об'єднання роз'єднаних чотиристишшів у більші групи за певним принципом, я хочу лиш підкреслити, що процес декламування частушки навіть ще не позначається, що частушка, як вид усної пісенної творчости, повновладно ще панує над селом; це стверджують усі останні частушці присвячені праці. Навіть А. М. Смірнов — Кутачевський у своїй статті „Мотивы современной народной поэзии“ стверджує, що „частушка, як і раніш, горує“ („Печать и Революція, 1925 г., стор. 72), дарма що він схиляється до думки, немов частушка, як вид усної творчости, починає набридати селу.

Олександер Туфанов у своїй статті: „Метрика, ритмика, инструментализация народных частушек“ (Известия Архангельского Общества изучения русского Севера. Журнал жизни Северного Края № 1—2 1919 г.) пише: „частушки завсігди співають під гармонію. За першою частушкою йде 2, 3 й далі, иноді поєднані спільним змістом, иноді не поєднані“ (стор. 15), тобто каже за можливість на спеціяльні завдання набирати частушки або нанизувати їх на перший розумовий стрижень. Але, як видно з наведених цитат, жаден з дослідників і збирачів частушок ніде не каже за частушку, як простий вірш, що його складається, щоб декламувати: частушки завсігди співають.

Перейдімо до ознак, що відрізняють частушку зпоміж инших усних творів з боку змісту. Перша з них („частушку наскрізь пройнято індивідуалізмом“) не може викликати жадних заперечень: це одностайно свідчать усі дослідники, й ця риса порівнюючи нова. Але друга ознака, що її зазначає проф. Зеленін, викликає деякі зауваження: „In heutigen Schnaderhüpfl findet

sich dagegen keinen Spur von einen solchen konventionellen Idealisierung, einer solchen Mischung von Idealem und Realem (s. 351),“ пише він і доводить це твердження численними, цілком певними, прикладами. Справді, ідеалізації дійсности в сучасній частушці ви ніде не знайдете: нема в ній ні „лапотков семи шелков, чистым серебром подковыренных, с личиком (передня частина лаптя), унизанным красным золотом“; нема „сошки кленовыя с серебряным присошечком, с рогачиком красна золота, с гужиками шелковыми“; нема „баенки-парушки с жемчужной каменкой, с полочками хрустальными да с веничком шелковым“; в ґудзики сучасних „спінжаків“ не вплітає частушка „по молодцу“, а в петельки „по красной девушке“. Усіх цих атрибутів старої поетики немає й сліду... Але-ж наведені приклади ідеалізації старої поетики належить до певного циклу пісень—до билінного епосу, пісень весільних, голосінь, то-що й аніяк не до танкових приспівів, що їм рідня наша частушка, не до сатиричних пісень, хоч і довгих своєю будовою, але перейнятих жартовливим настроєм, веселою іронією, живим глузуванням. В таких піснях, як от:

У Спаса к обедне звонят,
У прихода часы говорят,
По монастырям благовестят,
Теща к обедне спешит,
На мутовке рубашку сушит,
На поваренки—кокошнечки.

(Зб. Кірші Данилова. Вид. Публіч. Б-ки, ред. Шеффера. 1901).

А в Нижнем славном Новегороде,
На перегородье
А в бубны звонят,
В горшки благовестят
Да помелами кадят,
Мотовилами крестят.

(Там само, стор. 183).

А на лавице ковер,
На пече приговор.
На палатях мужик
С Ориною лежит.
А не мил мне Семен—
Не купил мне серег,
А мил мне Иван—
Да купил сарафан...

(Там само, стор. 183—187).

або в такій приспівці, що я записав у Костромській губерні, в с. Красному 1898 року:

Комар пищит,
В баню дров тащит,
Комариха завопила,
Пошла баню затопила,
Вошка парилася.
С неподару вошь упала,
На лохань ребром упала,
Ребро выломила:
Послали за попом,
За толстым клопом і т. и.

У всіх цих піснях (а число їх можна чимало збільшити) нема й тіни ідеалізації в описуванні одягу, взуття, лазні та иншого побутового оточення. Скрізь розсипано тут перлини народнього дотепу, часом простацькі й нецензурні, до того, що навіть у академічних виданнях кінці багатьох пісень заміняють невинні крапки; скрізь видно іронію; скрізь та своєрідна поетика, що цей жанр характеризує. Але з піснями поважними, особливо епічними й ліро—епічними, вони мають мало спільного своєю тематикою, композицією та стилістичними способами опису. З цього погляду змішувати їх не можна.

Танкові приспіви безпосередньо прилягають до сучасної частушки всім своїм ладом, усім своїм настроєм; своєю будовою вони нагадують частушки і їх легко розбити на окремі строфи чотирирядкового складу або навпаки—з окремих сатиричних частушок легко скласти не один десяток пісень, подібних до наведених. Сам видавець „Сборника Кирши Данилова" в примітці до пісні „Стать починать" каже: „Ця пісня, що в перетворі обіймає арк. 98—100, а в повному виданні стор. 183—187... є низкою коротеньких простацько-комічних пісень, жадною фабулою не поєднаних (ст. 183—187). Отже відсутність ідеалізації не можна вважати за ознаку, що характеризувала-б власне частушку, бо ця ознака ніколи не була за родову прикмету танкового приспіву.

На мою думку родові ознаки поняття частушки можна звести до таких:

1. З погляду композиції—строфічність з перевагою строфи в чотири рядки.

2. З погляду ритмики—рубаний ритм з перевагою чотиристопного хорея.

3. З погляду тематики—поривання молодих сил села до визволення од гнітючих тут традицій.

Коли уважно переглядаєш головні збірки частушок—Симакова, Князева, Елеонської, А. Смірнова, Феноменова та сучасні рукописні збірки,—то мимохіть впадає в око, що переважна більшість частушкового матеріялу являє собою з композиційного погляду чотирирядкову строфу, яка дуже міцно пустила коріння в усній творчості не тільки села, але й міста, ставши за основу політичного памфлету, естрадного жарту, театрального посміху. Ця строфічність частушки не випадкове, а зовсім закономірне явище, що його цілком визначає суть частушки, як окремого виду усної творчости, та її довга еволюція.

Коли розікласти друковані збірки частушок в один ряд за ознакою найбільшого числа частушок в чистому вигляді (тоб-то в чотири рядки), тоді матимемо такий ряд: Феноменов (1925 р.), В. Князев (1924 р.), Жаров (1923 р.), М. И. Смірнов (1922 р.), Князев (1913 р.), Симаков (1913 р.) та Елеонська (1914 р.), тоб-то в міру віддалення од наших днів у глиб двадцятого віку—чиста форма чотирирядкової частушки повільно втрачає свій вигляд, ускладняючись, правда, в малій мірі додатковими рядками. Для мене нема жадного сумніву, що в 19 віці, коли-б тоді правильно організували запис частушок, ми мали-б ще більш ускладнену чисту частушкову строфу; у 18-му вона була-б числово незначною й звязок її з танковим приспівом був би ще міцніший; у 17 й 16 віках ми мали-б лиш ембріон чистої форми частушки разом з неподільним пануванням танкового приспіву й наявністю цілого циклу танкових пісень у репертуарі скоморохів. Це моє твердження базується на порівняльному вивченні російської частушки, української коломийки й польського краковяка—видів слав'янської усної творчости, зв'язаних з танком. Я торкнуся тут цього питання лиш остільки, оскільки ясність самої аналогії цього вимагає.

Шляхи розвитку частушки, коломийки й краков'яка були в цілому однакові: од старої трудової або обрядової пісні, що була за попутницю танку, шляхом диференціяції творчости, до танкового приспіву з ослабленням зв'язку

з певним танком; від танкового приспіву, що самостійно побутує в репертуарі „веселих людей“, до частушки, коломийки й краковяка, в яких зв'язок з танком ще меншає, а часто й зовсім зникає. З цього погляду зазначені три види усної творчости стоять один до одного дуже близько, одміна між ними не генетична, а швидче випадкова, що залежить од різного темпу життя росіян, українців і поляків та од більшого чи меншого розриву з традицією. Російська частушка в своєму розвитку дійшла до кульмінаційного пункту: вона диференціювалася до краю, тоб-то до одномотивного неподільного цілого, що виявляється композиційно в чотирирядковій строфі. Далі має початися нова фаза—інтеграція частушок, шляхи й види якої поки що науково визначити не можна. Українська коломийка, оскільки її репрезентують збірники Павла Жеготи, М. Закревського, Вацлава з Олеска, Головацького, Саламона Щасного, І. Колесси та В. Гнатюка, в еволюційному процесі не дішла ще тої межі, що частушка російська. Маю на оці тут строфічність коломийки. Останні мені відомі збірники коломийок Колесси 1903 року й Гнатюка 1907 року свідчать про те, що процес розпаду складного коломийкового комплексу на одномотивні двохрядкові строфи ще не скінчився: в зазначених збірках ми знаходимо далеко більше об'єднань чистих коломийок у більш або менш значні групи, ніж у збірниках частушок. Тут маємо ще не диференційовані пісні, що в них, коли між окремими строфами й є звязок, то звязок цей здебільша слабкий і його легко порушити, звязок, який свідчить про можливість розпаду комплексу на його складників.

Коли думаємо про строфічність коломийок, треба взяти до уваги й саму систему, в якій записували їх кореспонденти Гнатюка, Колесси та инші збирачі. Річ у тому, що останні, записуючи коломийки, часто надавали їм вигляду довгих пісень, які складаються з кількох строф, не тому, що ці об'єднання були незмінного постійного складу, а тому, що оповідач (сказатель) випадково, ad hoc, набирав їх для збирача. З опису танку коломийки, який дав Кольберг, та з визнання Саламона Щасного видко, що, танцюючи, молодь приспівувала й під музику та спів виробляла різні фігури коломийки-танку, а збирач часто комбінував коломийки, записуючи за чисто випадковими ознаками (напр., за потребою особистого естетичного почуття, як це робив Саламон Щасний) [1]. Усі ці міркування, певна річ, ще більш зміцнюють дослідникову думку про цілковиту однорідність у процесі диференціяції коломийки й частушки, і тільки про різний ступінь його. Дуже цікаво буде простежити, як відбилася на цьому процесі революція—чи сприяла йому, чи гальмувала. У Росії революція запомогла частушковому матеріялові диференціюватися до одномотивної строфи; дуже можливо, що не лишилися по-за її впливом і українська коломийка й польський краковяк.

Оскільки можна судити на підставі збірок краковяків, які є в наших бібліотеках, І. К(онопки), Wacława z Oleska, Wójcickiego й Lipińskiego, польський краковяк, звязаний з тої самої назви танком, підлягає чинності такого самого закону розпаду складної танкової пісні на одномотивні строфи, тільки

[1] Про це докладніше див. мою статтю „Коломийка“—„Черв. Шлях“, 1926, кн. X.

ступінь цієї диференціяції наближається більше до української коломийки, ніж до російської частушки: в збірках краковяків є також чимало об'єднань одномотивних нерозкладних двохрядкових строф. Ці об'єднання часто викликається композиційними властивостями краковяка, як пісні й як танку: через те, що в краковяку рухи танцюристів постійніші, загайніші й трохи одноманітні при порівнюючи не дуже швидкому темпі, то краковякові — танкові властива й пісня довша виконанням. Але це не є якась протягла пісня із складною мелодією, з більшою емоційністю, що викликала-б у людини багато глибоких переживань, — ні, це не складний сюжет, а лишки мотивів, що колись, можливо, той сюжет складали.

Деякі краковяки до одномотивної строфи скоротити не можна, як, напр.:

Zachodzi słoneczko za las kalinowy,
Zimna rosa pada na sadok wiśniowy.
Nie padaj, nie padaj, moja zimna roso,
Aże ja zabiegnę do dziewczyny boso,—

тому що сама природа вимагає, щоб zimna rosa була саме тоді, коли zachodzi słoneczko. Тимчасом у російській частушці цей мотив укладається в чотири— рядкову стопу:

Суди люди, суди бог,	По морозу босиком
Кого я любила,	К милому ходила.

Такий, наприклад, краковяк —

A mój ekonomie, bądz że na mnie łaskaw
I na moje gąski, co się idą na staw

є окрушиною великої пісні, де пан економ і дівчина відогравали головні ролі.

Отже строфа, як одномотивне ціле, є характерною ознакою частушки, коломийки й краковяка. Ця строфа в частушці є чотирирядковою, в краковяку — двохрядковою згідно з умовами її конструкції; типова формула коломийки — 2 (8 : 6), краковяк — 2 (6 : 6).

Другою відмінною ознакою частушки є „рубаний" її ритм, чому сприяє й розмір частушки, здебільша чотиристопний хорей (рідше — ямб). Вживаючи терміну „рубаний", я хочу підкреслити відмінну властивість ритму — його надзвичайну чіткість, виразність, звукову вимовність, яка повинна цілком відповідати темпові танку. Ця рубаність ритму, на мою думку, повинна найкраще свідчити про безпосередній звязок частушки з танком. Коли тепер частушок співають і по-за танком, то в кожному разі цей спів супроводять притупцьовування ногами та инші жести під такт гармошки й хвацької, моторної частушки, а це вказує на те, що теперішня частушка не далеко відійшла од танкової пісні, яка обов'язково супроводила танок. Чотиристопний хорей або ямб частушки остільки пасує до нескладного танку, що цілком можна погодитися з думкою Смірнова-Кутачевського, який каже, що „частушка, так би мовити, родиться в танку", а „самий 4-стопний розмір віршу, замкнений у чотиривіршшя, надав частушці карбованої виразности" (П. и Р. 1925, № 2, стр. 52), що ритм її, який додає жвавости, мимохіть

родить слова, які вкладаються у відповідні ритмичні ряди. Ритм рухів викликає ритм слів, і разом вони творять звуко-моторну гармонію.

Туфанов („Метрика, ритмика... стор. 15. Изв. Арханг. О-ва Изуч. Русск. Севера, № 1 — 2. Арх. 1919) визначає частушку, як „чотиристопні хореїчні вірші, сполучені в строфи по чотири", причому каже, що „цей мотив був властивий танковим мелодіям" (стор. 15). Феноменов трохи розсуває рямці розміру частушки: він гадає, що „частушки — це чотиристишшя по 6 — 8 складів у кожному вірші". (Соврем. деревня, ч. II, стор. 66). На мою думку, розмір частушки не надається до точного формулювання в такій мірі, як українська коломийка, що здебільша дає повну формулу 2 (8 : 6), або польський краковяк, який мало відхиляється од формули 2 (6 : 6) з цезурою посередині. Частушки в свойому розмірі дуже різноманітні й вигадливі: павзи, стягування, додатки різних часток, як от „эх", „да", речитатив — усе пускається в обіг, щоб дійти ритмічної гармонії. А в тім, з цієї різноманітности розмірів помітно виступають великі групи частушок, що відповідають формулі 2 (8 — 6) або 2 (7 — 6) і здебільша являють собою повні або стяті чотирьохстопні хореїчні вірші.

Проти частушки коломийка й краковяки не відзначаються рубаністю своєї ритміки й розмір їх, як ми бачили, инший: ці особливості визначає характер танку — коломийки й кроковяка. Проте й тут хореїчний вірш переважає (а в польських краковяках і виключно панує). Напр.:

Ой славная коломыйка по горѣ ходила
А як зôйшла з горы на дôл — всѣхъ розвеселила.

(Щасний № 120).

Ой злетіла звізда з неба, тай золота стрівка,
Та на тото подвіречко, та де файна дівка.

(Гнатюк П., 2654).

Żona męża swego pięknie oszukuje,
Męza gdzie wyprawi, a z innym nocuje.
Otóż to miłości małżeńskiego stanu!
Nie trzeba się żenić ni słudze ni panu.

(Wacław z Oleska, № 450).

За третю істотну властивість частушки вважаємо її пориваня визволитися од гнітючих пут традицій, вийти на шлях індивідуальної творчости. Старий побут гнітив особистість, розчиняв її в колективному настрої, тлумив протест, затирав грані всього особистого. Його змагання все нівелювати було остільки сильне, що всі настрої старого життя в обсязі права, родини, релігії, морали ставали за побутову норму, й життя плинуло одноманітно, покволо й монолітно. Тоді талановитий співець був лиш за члена цього багатоголового колективу, виявляв його волю, визнавав його символ віри, відбивав його колективний настрій. Особа, почуваючи себе немічною й безпорадною по-за колективом, боялася одірватися від нього, тому що вона міцно вросла корінням у спільний з ним ґрунт, споживала його соки

й так своє індивідуальне переплела з його масовим, що порвати з колективом значило тоді порвати й з життям. Згодом особа почала поволі вибиватися на самостійний шлях, спершу почала висловлювати свою думку в громадській сатирі, глузуючи з того, що надто яскраво впадало в око, а потім це узурповане право почали поширювати й на инші ділянки. Під впливом нової економічної ситуації, розвитку торгівлі, промисловости, техніки, особливо під впливом революції, старий побут почав здавати свої позиції, його міцно пошитий світогляд почав тріскатися геть чисто.

Особа перемагала колектив, вихоплювалася на простір, силою здобувала прав й до певної міри ставала навпроти колективу. Народжувалася нова психологія, яка в старі форми не вкладалася.

Стара повільна пісня, що була висловом і відгуком старого побуту, не могла вже визволену особу задовольняти; щоб вилити в слові новий настрій і всю різноманітність його нюансів, потрібна була нова форма. Такою й стала частушка, що пройшла спочатку крізь оточення веселої танкової пісеньки й загонистого памфлету. Те, що раніш для колективної психіки минулого було святим і непорушним — міць родинних підпор, гроза батьківської влади острах перед громадською думкою, схиляння перед владою — тепер в кращому випадку підпадає під гостру критику, ні на що сходить.

За старого ладу життьового дівчина з жахом думала за силуваний шлюб з немилим, а милий міг тільки у мріях ввижатися їй; тепер вона, „очайдушна дівчина“, співає:

Отворяй, мама, ворота,
Я с гуляночки иду,
Стели мягкую постелю —
К себе милого веду.

(Симаков № 2682).

Тряхну я буйной головой,
Топну на батюшку ногой,
Или замуж отдавай,
А нет—наря́ду прибавляй.

(Сим. № 2799).

Раніш вільне кохання карали з усією суворістю неписаного звичаєвого права села, й воно ганьбою вкривало дівчину, тепер зовсім не так:

Пришла из Питера девчонка,
Принесла маме ребенка:
Вот-те, маменька, на чай,
Толстопузова качай.

(Сим. № 2811).

Похитнулися й стосунки сина до рідної сім'ї: раніш на нього дивилися старі батьки як на годувальника, як на підпору в старощах, тепер він співає:

Не на то мальчик родился,
Чтоб родителей кормить,
А на то мальчик родился,
Чтоб по шее колотить.

(Сим. 2855).

Раніш громадська думка стримувала бурхливу одвагу, хвацькі та розбишацькі навички селянської молоди, в якої був сором: тепер „хулиганія“ прилюдно співає на вулиці:

Я отчаянный родился
И отчаянным умру,
Если голову сломают —
Я бараньюю привяжу.

(Сим. № 2875).

Один співає:

У нас в ножики литые,
Гири кованные,
Мы ребята забияки,
Практикованные.
(Сим. № 2763).

А другий йому відповідає:

Ой, не в моде нынче гири,
И не в моде кистени;
Нынче в моде все кинжалы
Да Кондратовы ножи.
(Сим. № 2864).

Своєю „хулиганиею“ він вихваляється перед селом:

Выплыл месяц из тумана,
Вынул ножик из кармана;
Стану рѐзать й душить.
Все равно в Сибири жить.
С. 2942.

Нас в Сибири ожидают,
Из мешков халаты шьют;
Скоро, скоро нас угонят
И в браслеты закуют.
С. 2941.

Пісні, що відгукувалися на старого побуту солдатчину й перейняті були сумним тоном, дарма що в їхній, часом очайдушній, гульні було чути тугу того, хто кидав нагріте місце, ці пісні раніш не висловлювали гострого протесту проти нашої системи наборів в ім'я чужих для села інтересів, цар для пісенної сатири був за особу надто високу, й вона не чіпала його. Війна й революція розвязали язики, й тепер село не милує нікого:

Ой не хочется к Романову
В работнички итти:
У Романова работников
Сажают на штыки
(Семеновский Кр. Н., 1923).

Миколаю ножик в глотку,
Он закрыл народу водку;
Миколаю в пузо ножик,
Безо время нас тревожит.
(Семеновский Кр. Н.).

Новий режим, нова влада також часом стрівають на селі критику, що вважає тільки на факт, але мало розуміється на політиці й загальній економічній кон'юнктурі.

При царе при Николашке
Ели белы колабашки,
А пришел новый режим,
Протяну ноги лежим.
(Семеновский Кр. Новь, 1923).

А отой новий режим
Зробить він на нас нажим:
Тройну подать буде брать,
Та слободу величать.
Він витрусе хліб, скот, гроші,
Нам зоставе тільки воші,
Возрадуйтесь, громадяне,
Будьте голі та граждане!
„Народ. Слово“, № 19, 1919 р.

Наведені приклади свідчать про те, як глибоко усна творчість перейнялася індивідуалізмом, як виросла й зміцніла особистість, як голосно заявила вона про свої права. Кожен, хто хоче, може сказати своє слово, заявити про свої бажання, не вважаючи на те, як поставиться до нього колектив. Цей буйний розквіт індивідуалізму в усній творчості—ознака нового часу; лиш в XIX й XX віці він так пишно розквітнув під впливом нового ладу життя: у XVIII та на початку XIX в. можна простежити лиш початок цього процесу. Індивідуалізм творця ще не відокремився так яскраво од колективної основи, і самий танковий приспів або весела пісня з швидким мотивом ще не диференціювалась.

ВІРА БІЛЕЦЬКА.
Наук. співробітник Харківської
Дослідчої Катедри Української
Культури.

ШАХТАРСЬКІ ПІСНІ.

Коли доводиться говорити про порівнюючи малу дослідженість та відсутність наукової розробки українських лірично-побутових пісень взагалі, то відносно нових побутових пісень, що виникли за останній час в зв'язку з розвитком фабричного та промислового життя на Україні, треба зазначити, що не тільки будь яких дослідів, а й самих матеріялів бракує зовсім. Так, принаймні, стоїть справа з Донбасом та з донбасівськими шахтарськими піснями.

Донбас, як центр кипучої камінно-вугільної промислової діяльности, що неймовірно швидко розвинувся протягом кількох останніх десятиліть, де побудовано величезну кількість підприємств різного калібру, де скупчено десятки тисяч робітничого люду, загнаного беземеллям в глибокі шахти, — все це не могло не спричинитись до розвитку відповідної творчости, до появи пісень, в яких відбилась би в той чи инший спосіб праця, побут і настрої робітника-шахтаря.

Чи ж є де зафіксовані цей побут і творчість, що створилась в умовах праці, повної небезпеки? Чи вживали якихось систематичних заходів в цьому напрямку? Не помиляючись можна сказати, що ні. Коли що й маємо, то тим здебільшого зобов'язані художній літературі (Черкасенко, Серафімович, Пильняк та инш.).

Збирачі українського фольклору, захоплені збиранням матеріялів з минулого життя України, не звертали уваги на шахтарів, більш того, умисне обминали їх творчість. Зіпсована „жаргонна“ українська мова, частушка, як пануючий тип пісні, порівнюючи новий в українській усній творчості, мало привабливий зовнішній вигляд „промислового пейзажу“, ці нові ознаки нового побуту індустріялізованої України, не пасували до завдань романтично настроєного українського збирача, якого більше вабили українські села коло Дніпра з їх безпосередньою поезією природи. Він поспішав зафіксувати конаючу українську пісню, той, висловлюючись словами збирача початку минулого віку Цертелева, „умирающий отголосок гармонии, слышанной некогда на берегах Днепровских“, боючись, що дим і грюкіт заводів та шахт зовсім роздавлять і знищать її, і пісню ідилічних селянських дівчат та парубків заглушить горлатий п'яний „юзівець“ (до речи, це слово стало лайливим, визначає взагалі бродягу, голодранця).

На нові пісні дивились, як на результат „розкладу“, вважали їх за не варті найменшої уваги. Збирачі, а також широкі кола, не бачивши в них прикмет, властивих старовинній українській пісні, звичайної символіки, порівнянь та инших образотворчих засобів, що були за неодмінні композиційні її елементи, виносили суворий присуд що-до сучасних пісень. Збирачі не хтіли рахуватись з тим закономірним фактом, що пісня пристосовується до споживача, задовольняє потреби сьогодняшнього дня, відбиває його погляди й настрої. На таке відношення, досить поширене як серед російських, так і українських збирачів, зазначив ще в кінці минулого сторіччя акад. Перетц. Року 1893-го він писав: „Песни, мало-мальски носящие книжный, литературный оттенок, хотя бы по языку, совершенно игнорируются ими (збирачами). Иные из собирателей даже высказывают мысль, что вовсе не стоит, не к чему записывать современные песни“ [1]). Такий погляд є результат нерозуміння нових соціяльно-економічних явищ та звязаного з ними промислового руху. Народницький сум за народньою піснею, що зникала разом з патріярхальним селом, в якому яскраво визначене розшарування кидало значну частину селян на підприємства, перешкоджав поставитись уважливо до робітника та до його творчости. (Порівняти відношення Марка Кравченка до сучасних пісень в повісті Б. Грінченка „Соняшний промінь“).

Та нова пісня, що виникає й росте разом з новими соціяльно-економічними умовами, поширюється й витискує стару. Тоді починаються ламентації на „псування“ пісень [2]).

Зрозуміти й дати належну оцінку явищам сучасности надто важко; це й спричинилося до того, що з шахтарських пісень підхоплювали тільки самий негативний їх бік, грубі й брутальні експромти-частушки, що їх випадково чули від п'яних шахтарів [3]). Це клало пляму на всю творчість, псувало

---

1) В. Н. Перетц. Современная русская народная песня. С.-Петербург 1893, ст. 21.

2) Так, на сторінках „Київської Старовини“ невідомий автор скаржиться, що „бедствие распространения в народе новых пошлых песен в известном отношении обще Украине с Великороссией, и в последней это бедствие, быть может, пока даже больше, потому что, по крайней мере, таких безобразий, как новейшие великорусские фабричные песни, на Украине пока еще не замечено... Конечно „опустошение народной души“ находится в связи с сложными условиями современного положения общества, а потому может быть и излечено только сложными мерами. Народная песня только — показатель этого опустошения“. Киевская Старина. 1893. Іюнь, — Р. Л. Н. „Порча украинских народных песен“.

3) А. Горленко в газеті „Рада“ ч. 162 за 1909 рік, зазначаючи на велике культурне значіння українського мистецтва взагалі й пісні зокрема, шкодує за занепадом старовинної української пісні. „В довгі часи вікового сну нашої нації народня душа ледве блимала в нашій народній поезії — чудових українських піснях. На жаль тепер, коли підіймається народній разум, починає падать народня поезія. Кому не доводилось зауважувати зараз на селі, в які нікчемні, непотрібні форми вилилась українська народня поезія. Коли про стару пісню ще можна було сказати, що вона саме життя, то про новітню без переборщування можна сказати, що вона більше на намул життя скидається. Разом з поганими хворобами, разом з нездоровим фабричним смаком до чобіт „бутилками“, плине ця нова пісня гнилою смердячою юшкою. Провінціяльні газети, що виходять на Україні, плачуть над цим сумним явищем“.

Академік М. Ф. Сумцов також зауважує, що „псування української народньої словесности почалось не учора і не де-кілька років тому назад. Вже сто літ назад прихильні

враження. Під впливом таких надто швидких і мало грунтовних висновків губилися і робилися непомітними пісні й оповідання про шахтарську працю й пригоди. А вони були, вони є й тепер, тільки надто мало зверталося на їх уваги.

Брак віри в те, що й шахтарі можуть дати зразки своєї оригінальної творчости, довелося зазнати й мені, коли, шукаючи дозволу побувати в шахтах підчас праці й обслідувати побут шахтарів та зібрати їх пісні, я почула безнадійне: — „Какие у нас песни? У нас больше ругаются, чем поют“ [1]). Коли до цього часу матер'ялів з шахтарської творчости й побуту було зібрано надто мало, то тепер справа стоїть трохи краще і, можливо, що в недалекому майбутньому цей цікавий матер'ял буде зафіксовано. В звязку з поширенням останніми часами краєзнавчої роботи в Донбасі, що нею захопились широкі суспільні кола й якою просякнуто сучасну шкільну працю, такі матер'яли поволі з'являються. Правда, в більшості ці матеріяли лишаються неприступними в шкільних архівах та місцевих краєзнавчих музеях; та поступове розгортання краєзнавчої роботи обіцяє багато [2]). Де-що в цій галузі опублікували часописи Донбасу. Так в „Освіті Донбасу“ Л. Гаєвий надрукував низку цікавих шахтарських частушок [3]). Часопис „Забой“ також вмістив кілька оповідань, що дають багато для характеристики світогляду й побуту шахтарів. Та все ж цього за мало й потрібна інтенсивна праця в галузі дослідження шахтарського побуту й творчости. Треба звернути як найпильнішу увагу на цю нову творчість, що розвинулась разом з вугляною промисловістю. „Нехтувати новим, нехай воно навіть ще й не сформувалось остаточно, тепер тим більш не випадає, що наші часи це доба, коли змінюється всенький стан і світогляд народній; а такі зміни варті уваги в усіх моментах їхнього розвитку“. Це положення, що його висловив академик А. М. Лобода [4]), повинні завсіди мати на увазі збирачі й дослідники побуту, щоб не згубити для майбутніх поколінь цікавих сторінок з історії робітничого життя на Україні.

Визначаючи заслуги попередніх збирачів, що зберегли для нащадків ко-

до народнього слова люди помічали цю гидоту. Метлинський, Куліш, Костомаров, Чубинський, Манжура — усі славнозвісні письменники скаржились на побільшення занепаду поезії. Грінченко висловився, що народня поезія ще живе й пильнує вийти на нові шляхи. Як би там не було, а занепад поезії української все зростає і зростає... Занепад викликаний руйнуючими впливами москалів, фабричних робочих, шахтарів, в значній мірі самою низчою школою, її російською покрученою мовою. Зі зростом національної свідомости та побільшенням числа українських шкіл, народ знов знайде й привітає своє старе національне обличчя й зрозуміє, як берегти свою мову в її найкращих словесних виразах... Псування пісень виявляється в змістові і формі. По змісту пісня дичавіє, робиться грубою, иноді з сороміцькими виразами, по формі — нова українська перемішується де з російською, де з польською. (Акад. М. Сумцов. Хрестоматія по українській літературі. Харків, 1918 ст. 49).

[1]) Підчас моєї командировки в Сталінську округу влітку 1926 р.

[2]) На підставі власних спостережень підчас командировки в Сталінську округу влітку 1926 р.

[3]) Освіта Донбасу 1924 р. Грудень, ст. 99-101.

[4]) Етнографічний Вісник У. А. Н. кн. I, ст. 4.

штовну спадщину укр. пісні, мусимо мати завсіди на увазі сучасні наукові вимоги при збиранні й дослідженні пісенного матер'ялу, що не є щось статичне, якийсь закам'янілий продукт мертвої традиції, що механічно передається від дідів до онуків. Пісня завжди трохи відстає від життя, та все ж силкується за ним угнатись і часто його наганяє. Тому й стара пісня міняється, пристосовуючись до сучасних умов життя і в звязку з його темпом губить деякі свої складові частини, що мало говорять уяві сучасного споживача пісні. Так само стоїть справа і відносно мови сучасної шахтарської пісні. Досить рідко можна натрапити на пісні, що співаються українською мовою, та навіть найобмеженіший матер'ял свідчить, що в утворенні їх і робітники-українці брали участь, додаючи в них відомі óбрази українських пісень і обмовляючись подекуди українським словом.

Мішана мова шахтарських пісень відповідає загальному складу Донбасівського робітництва. В шахтарі йшло місцеве спролетаризоване селянство; та більшістю це були захожі робітники, переважно з центральних російських губерній. Не мало працює там українців зі східної Харківщини, що нині відійшла до Донбасу, багато є робітників і з инших частин України; так шахтарську пісню записав був у свій час ще Гнідич [1]) в Роменському повіті на Полтавщині.

Донбас — зовсім відмінна, надто оригінальна країна. Слобожанський пейзаж з його розкішними ланами, селами в зелених садках та веселими перелісками поволі уступає місце хвилястому сірозеленому степу, подекуди вкритому влітку низькорослими хлібами. Небо, особливо в напрямку до обрію, сірочорне од диму, що невпинно курить з численних димарів на копальнях та заводах. З наближенням до серця Донбасу—Сталінської округи, все частіш і частіш зустрічаються копальні з низенькими одноманітними робітничими хуторами та велетенськими пірамідами чорного або червонуватого глею (породи), що на тлі сіро-зеленого степу утворює своєрідний пейзаж. Цей пейзаж не минають увагою й частушки; в них згадується степ, по якому скрізь, ніби розкидані, видніються шахти:

Вон он, вон он Парамонов,
Вон он Пастуховский!
А посередочки стоить
Рудничек Азовский (Шахти).

Вон он, вон он Парамонов,
Вон он Петропавловский!
А посередочки стоить
Рудничек Макарьевский (Шахти) [2]).

Коло глеєвих пірамід високі цегляні димарі й якісь, на перший погляд, невідомі споруди. Це естокади й надшахтні будівлі, величезні колева, що здалека видаються ніби чорне мереживо.

Эстокады, эстокады,
Высокие зданья!

Я три года здесь роботал,
Теперь досвиданья [3]).

---

[1]) Гнедич. Материалы по народной словесности Т. П. вып. II. стр. 261 № 980.

[2]) Фольклорний матер'ял, шо його маю в своєму розпорядженні, складається з власних записів, зроблених в Сталінській окрузі влітку 1926 р. переважно на Смолянській шахті та Мокіївському комбінаті і в самому Сталіному від робітників та робітниць на шахтах, а також зі збірки шахтарських частушок, що надіслали мені кореспонденти з м. Шахт (колишній Александровск-Грушевск) і друкованих матеріялів, що на них посилаюсь. В. Б.

[3]) Л. Гаєвий, Освіта Донбасу 1924, грудень, стор. 100.

Брак води та рослинности влітку, нестерпуча спека й порох, справляють непривітне враження й хочеться як мога скоріше утекти з цього „курорту", як шуткуючи звуть свою округу сталінські робітники, бо там, бачте, дим та порох курить безперестанно. Та проте в цьому поросі й гудінні димарів, в гуркоті машин, в тисячах робітників, в швидкому й нервовому темпі життя, вчувається якась надзвичайна міць.

Уважаючи на переважний південно-великоруський склад шахтарів, їх творчість відбиває здебільшого південно-великоруську говірку, хоч трапляються й північно-великоруські риси:

Ах, зачем меня побили,
Вся рубашечка в крове,
Все мне ребра перебили,
Десять ран у голове (Шахти).

Напикла я белых пышек,
И позвала детку исть;
Вышла матерь и сказала:
Он уехал в Кутаис. (Шахти)

Південно-великоруси принесли з собою жваву гнучку частушку, що співається в супроводі гармонії — однорядки, так званої лівенки. Лівенка—нерозлучний товариш шахтаря; в часи спочинку і святом в її звуках виливає шахтар свій сум, з нею ллються каскадом веселі частушки до танців, п'яна відвага й бажання бешкетувати.

Тому то лівенка так часто згадується в шахтарських частушках.

1. Ой играй, играй гармошка,
Пока не разбитая;
Ой гуляй, гуляй головка,
Пока не забритая (Мокіївка).

2. Я не сам гармошку красил,
Не сам лаком наводил;
Я не сам девченку сватал,
Отец с матерью ходил (Шахти).

3. Лаковая гармошечка
Провожала — плакала:
Проводила на сем лет,
А вернется или нет (Шахти).

4. Ой побили гармошечку,
Ой побили баски,
Ой убили мово болю (коханого парубка),
На первый день Паски (Шахти).

5. Мою милую венчают,
Я пойду на перебой;
Возьму ливенку — гармошку,
Двух товарищей с собой (Шахти).

6. Не играй, детка, в гармошку
Холодно твоим рукам;
Подойди к мому окошку,
Я перчаточки подам (Шахти).

7. А шушканские шахтеры,
Ай да й задаются;
Пройдут мимо знакомого
С гармошкой-ливенкой, не поздороваются (Шахти).

Звичайна річ, що українець, попавши в таке оточення, швидко русифікується, асимілюється й підроблюється під більшість, що й позначається на піснях та частушках, мова яких здебільшого російська або покручена українська. Часто окремі слова, форми й образотворчі засоби говорять за те, що їх складали робітники-українці:

Ти шахтьор, ти шахтьор,
Підземельний ховрашок;
Нічого тобі не нужно,
Тільки лампа й обушок (Мокіївка).

або: Летить галка через балку
І кричить кара-кара:
Дівчоночки, капчоночки[1]),
Вам домой пора, пора (Сталін).

[1]) Капчоночками шахтарі звуть дівчат, що працюють на сортировці, відкидаючи шматки породи з вугілля.

або: Чия ж єто хатьоночка, чия ж єто вишня?
Чия ж єто девчоночка на улицю вийшла?
Моя єто хатьоночка, моя єто вишня,
Моя єто девчоночка на улицю вийшла (Шахти).

або: У багатих, у рогатих
Воли да корови.
А в моеї милки, хоть у шахтьорки
Да чорниє брови (Сталін).

Дві останні частушки містять в собі стислі образи відомих українських пісень.

Шахтарські пісні й частушки відбивають різноманітні риси з побуту шахтарів: можливість більшого заробітку на шахтах, в порівнянні з нужденним сільським життям, здається з початку надто привабливою:

Я сам губерни Новгородской,
Ново-Малинова села;
Приехал в Сталин для роботы
Добыть червонцев без труда (Сталін).

Шахтарська праця, що пориває з міцними селянськими традиціями, піяцтво й розпустне життя, викликає у місцевого більш менш міцного селянства зневажливе ставлення; тільки через злидні місцевий селянин збуває рештки господарства й іде в шахтарі.

Продав воли та корови,
А сам пішов у шахтьори (Сталін).

або: Шахтьор ходить, шахтьор бродить,
Шахтьор дома не живеть (Сталін).

Шахтарі ж, з свого боку, зневажливо ставляться до селянської праці:

Шахтьор пашеньки не паше,
Коси в руки ни бире;
Он получку получає,
А потом в кабак іде, ті-да, рі-да, ті-да-да.
(Мокіївка).

Var. В землі гроші огрібает,
У неділю водку пйот,
Он в неділю водку п'є,
В понеділок жінку б'є (Сталін).

або: Шахтер пашеньки не пашет,
Косы в руки не берет,
Косы в руки не берет, (2)
Под землею ход идет (або ведет, камень бьет).

Var. Ох, шахтьор, сохою не паше,
Коси в руки ни бере (Сталін).

Шахтарі звуть себе „отчаюгами“, „отчаянной жісті“ людьми і в частушках дають собі таку характеристику:

Ми шахтеры-живодёры
Розкопали бугры, горы;
Шахтер богу не родня,
Його бойся как огня (Сталін).

Шахтер ходит по ночам,
Не вважает богачам;
Хоть какому багачу,
Назад рыло сворочу (Сталін).

Шахтьор здебільшого недавній селянин; є багато й таких, що не відриваються остаточно від селянського життя, а працюють в шахтах взимку, по весні знов повертаються до свого господарства:

Я на рудник уезжал,
Своим строго приказал:
До приезда моего
Не делайте ничево.

Я на праздник к вам приеду,
Много денег привезу,
Заживем тогда багато,
Купим рябую козу.

Он на праздник к нам приехал,
Ничево нам не привез;
Сам он гол, как сокол,
И тепер он ходит бос [1]).

Як свідчать деякі частушки, що їх співають на копальнях, звязок з селом у деяких шахтарів остаточно ще не порвався. На шахтарські заробітки вони дивляться як на допомічні й тимчасові і працюють там, як сезонні робітники до певного терміну, після чого повертаються до дому.

Скоро, скоро троица,
Скоро лес покроеца;
Скоро миленький придет,
Серце успокоица (Шахти).
Скоро снег упадет,
Земля побелеет;
Скоро миленький придет,
Меня пожалеет (Шахти).

Шахтарі, що постійно працюють і живуть на копальнях, звуть таких тимчасових робітників „літунами-білокрильцями“.

В порівнянні з селом шахтарські заробітки здаються надто великими.

А шахтьори молодці,
Вони ходять, як купці;
Табак курять, водку п'ють,
Під землею ход ведуть.
Стане на що жить, купить,
Ще й дівчаток подарить [2]).

Та дійсність не завсіди відповідає цим уявленням. Гірка праця в шахтах, надзвичайна експлоатація підприємцями різних калібрів від крупного капіталіста до дрібного кустаря, зробили з шахтарського життя справжнє пекло. До Жовтня праця в шахтах офіційно була по 12 годин упряжка. Тут руйнувалось здоров'я, наживались професійні шахтарські хвороби. Після кількох років праці легені набивались вугляним порохом, а вохкість спричинялась до ревматизму.

Шахтарська праця, що відбивається в частушках, згадує за кілька категорій робітників. Особливо важка праця забійників, що вирубують вугілля з вугляного шара за допомогою всякого гатунку кайл з довгими держальнами, так званих обушків, рівлен, желонг. Робітникові часто доводиться працювати увесь час лежачи на холодному камені, що прикриває зверху вугляний шар, а то і в воді, завжди мокрому, бо грунт часто береться водою. Коли вуглян шари бувають надто тонкі, до $^1/_2$ метра завтовшки, а їх трапляється драти підчас так званих „вугляних гарячок“, як не вистачає ні часу, ні коштів докопуватись до міцніших шарів, тоді забійник працює лежачи, немов у труні, в надто незручній позі, з відкинутою назад головою. Дихати важко. В густому повітрі не вистачає кисеню, тмяне світло лямпи з кожною хвилиною примеркає. Вугляний порох забиває бронхи, забійник заходиться довгим тягучим кашлем, і одхаркує чорні шматочки вугляного пороху. В глибоких шахтах температура надто висока, часто доходить до 40°. Забійники працюють майже голі. Попрацювавши з пів-години, робітник в знемозі падає, бо рукам не сила тримати обушка. Високо підіймаються груди, погляд каламутний, піт струмочками біжить по обличчю, лишаючи смуги на чорному, як сажа тілі. Передихнувши кілька хвилин, забійник знов рубає і глухо, один за одним, мов падіння водяних крапель, роздаються в чорній безодні удари обушка.

[1]) Л. Гаєвий. Освіта Донбасу, грудень 1924, ст. 100.
[2]) В. В. Иванов. Жизнь и творчество крестьян Харьк. губ., ст. 716, № 186.

Не легша й праця при „проходці“ шахт, тоб то при прокопуванні „колодязя“ до вугляного шару. Тут працюють „бурильщики“, „уборщики“ й „запальщики“, що носять збірну назву „проходчиков“. В певному місці, де закладається шахта, робота виконується за допомогою кайл та лопат, поки не дійдуть до твердих, так званих „корінних пород“. Тоді переходять до „порохострільних“ робот, бурять „шнури“ або „бурки“ за допомогою „бура“, крипевого стрижня з заправленим лопаточним гострилом. На зміну бурильникам іде запальник. Він повинен запалити „бурки“ динамитом, щоб вибухом розірвало шар кам'яної породи і тим самим дало змогу копати далі. Ось як описує працю запальника Л. Ліберман [1]).

„Через плече в його шкіряна торба з динамітом, пістонами й покритими гутаперчою гнотами. Ось запальник доїхав до самого низу. Намацуючи в воді (а вода при проходці звичайне явище) дірки шнурів, засуває в кожен дерев'яною палкою (так зв. „забойником“) потрібне число динамітних патронів. Потім зверху кладе в шнур боєвий патрон, в який заправлено пістон з гнотом. Таких бурок буває 10 — 15 і більш. Все готове, лишається тільки запалити гноти. Запальник береться за ручку сигнала і стукотить угору: „Готові?..“ — „Готові“ — відповідають з гори сигналом. — „Палю“ — стукотить запальник. — „Пали з богом“, відповідають з гори. Один за одним запалює гноти запальник. З сичінням і тріском, роскидаючи по воді іскри, ховається полум'я в гутаперчовій рурці... „Перший... другий... третій...“ рахує для провірки запальник. А мозок точить мимо волі думка: „А що як не заладиться машина... або сигнал увірветься... машинист проґавить, або чогож-ж не може трапиться... Тоді видима смерть — бо подітися з колодязя нікуди...“ Останній гніт розкидав іскри і сховався в воді. Запальник похапцем сідає в „бадейку...“ [2]), б'є сигнал: „качай веселіш“. І бадья птахом в'ється вгору“.

Цю працю мітко схарактеризовано частушкою, що лаконічно й нервово передає настрій і хвилювання запальника, а також і радість, що пощастило вибратись нагору з небезпеки.

Рукоятчик, не дреми, Машиниста розбуди,	Не успел слова сказать— Стволовой кричит слезать! [3])

Часто „проходчики“ чадіють підчас вибухів динаміту. В шахтарській термінології для цього є особливий вираз: „хлопці випили по сьомій в штреке“ (штреком зветься кінець продольної).

В Сталінській окрузі — важка підземна праця є головною темою пісень. Початок праці, а саме спуск у шахту, особливо для тих, які не що давно почали працювати, здається особливо страшним:

Вон он, вон он огонек, Вон он блистается;	Это, верно, детка мой У шахту спускается (Шахти).

Тут згадується шахтар з лямпою („огонек“), що є його необхідною зброєю.

[1]) Л. Либерман. В угольном царстве, ст. 57—58 „Красная Новь“ Москва 1927.

[2]) Бадья або бандер — половина великої бочки, переріз, підвішений на канаті для спуска робітників в колодязь та підйому наверх породи.

Л. Гаєвий. Освіта Донбасу, грудень ст. 100.

Спуск у шахту й працю там змальовано в шахтарській пісні:

На донских степях привольных,
На Мокеевских степях,
Там порыли ямы, норы,
Где работают шахтеры.
Одна норка есть такая,
Преогромная, большая;
Две сажени шириною,
Двести сорок глубиной.
Первый гудок прогудел,
Шахтер лапотки [1]) надел;
Второй гудок прогудел,
Шахтер в клеточке сидел.

Клетка тронула, дрогнула,
Аж у серце колонуло,
Клетка вихрем понеслась,
Вся постройка затряслась.
Клетка к камере подходит,
Там народ стоит толпой;
Шубы рваны без карманов,
Без подметок сапоги.
Посидели, покурили,
По продольням [2]) разошлись,
По продольням разошлись,
За роботу узялись.

Кто за кайло, кто за лом,
А забойщик под забой,
А сошник-бузотер [3])
Схватил санки да й попер (Мокіївка).

Момент спуску в шахту, що згадується в пісні, є один з найстрашніших для молодих шахтарів, що стали до праці не що давно. До того-ж рукоятчики й стволові, робітники, що працюють при спуску клітки, перший на горі, а другий в шахті, часто, бажаючи пошуткувати й налякати нових молодих

[1]) При спуску в шахти шахтарі надівають мотузяні лапті, так звані „чу́ні". В Сталінській та й по инших округах, існує спеціяльна категорія ремесників, так званих „чу́нників", що плетуть чуні. Перш як взутися в чуні, шахтарі товсто обмотують ноги онучами, крім того, надівають товсті полотняні штани і сорочку. Весь цей одяг вкупі зветься „шахта́ркою". Після Жовтня шахтарі стали одержувати брезентовий спецодяг, що скидається по роботі й вішається в окремих кімнатах для переодягання, так званих „шахтарках", які завжди бувають при новопобудованих казармах. В цих кімнатах є печі, спеціяльно пристосовані для просушки спецодягу, бо при шахтарській роботі він часто буває зовсім мокрий. Влітку його сушать на дворі, на сонці, зімою в хаті коло печі.

Розкидані по тинах мокрі, брудні онучі й шахтарки ще більш підкреслюють безвідрадність похмурих робітничих хуторів: а можна уявити що робиться взимку, коли в переповненій кімнаті,—останніми часами, в звязку з житловою кризою часто трапляється, що в невеличкій кватирі, яка складається з кімнати та кухні, живе по кілька родин, — сушиться по кілька шахтарок.

[2]) В пісні є згадка за те, що шахтарі, покуривши перед початком праці, розійшлись „по продольням", то б то по головних лініях прорубу вугілля, що часто лежать рівнобіжно „й звуться продольними". Головна продольна, де проложено рейки для вагончиків зветься „коренною".

[3]) Не легшою, од праці забійника, вважається й праця саношника, що мусить рачкуючи, вузькими проходами, так званими „пічками", що ведуть від забоїв до продольних, тягать санками вугілля до головних відкатних ходів, де вугілля перевантажується у вагонетки для отправки по кореннїй лінії до ствола — головного виходу з шахти на поверхню, де спускається клітка. Саношник прив'язує санки за допомогою „лямки" спереду пояса. Лямка являє з себе залізний ланцюг, обшитий в кінці полотном, який пропускається між ногами. Крючком в кінці лямки вона зачіпається за санки. Праця саношника безпечніша проти праці забійника та инших гірняків; зате надто важка, особливо в умовах старого режиму, коли її, здебільшого, виконували підлітки 16 — 17 років. Дванадцять довгих годин таскає саношник важкі санки, вагою до 8 пудів, вгору порожні, вниз навантажені вугіллям. Безпросвітна, каторжна праця. Надто важка й марудна праця саношника спричинилась до того, що йому додано влучного епітета „бузотьор".

робітників, пускають клітку зпрожогу, або, за місцевою термінологією, „з вітерком“. Спустити „з вітерком“, за поясненням одного робітника—це так, щоб аж чуб у гору піднявся.

На цю тему є частушка, що являє собою варіянт відповідного місця пісні:

Рукоятник, сукин син,
Без сигнала клеть пустил;
Клетка дернула, рванула,
Аж у серце колонуло (Сталін).

Пускання клітки без сигналу вживається тільки при спуску вантажів. Можливо тут згадується за помилку або за злий жарт рукоятника. Пісня, що її можна вважати за варіянт вищенаведеної, є в збірнику Гнідича [1]). Навожу її цілком:

Ох там ямы, та и норы,
Там работають шахтеры:
Ох там ямы, там такия
Огромадные, большия,
Ех, три сажни шериною,
А сто сорок глубиною.
Ех канаты цеповии,
А клеточки дротянии!
Ой на клеточку садится,
З белым светом распроститься:
Прощай, прощай белой свет,
Ще й ты, ясная заря,
Ще й ты милая моя.
. . . .
Цигарочки покурьом
На работушку пойдем.
. . . .
Ей вагонщик дело знает,
Все вагонушки гоняе;
Он вагонов шесть погнал,
Себе спину ободрал, 2
Жизнь шахтерску проклинал:
Ех нет у свети тижелей
Над работе шахтярей;
Шахтьоры ходять со свечами.
Но смерть носят за плечами.
Шахтьоры пашеньки не пашуть
Коси в рукі не беруть, 2
Под землею все живуть.

До того місця пісні, де говориться про спуск в шахту, є варіянти, що співаються, як окремі частушки:

Шахтер в яму спущается,
С белым светом прощается.
Он там ходит со свечою,
А смерть носит за плечою (Сталін).

Шахтер в шахту спускается,
С белым светом прощается;
Прощай, прощай, белый свет,
Ворочусь назад иль нет (Сталін).

Із категорій підземної праці в шахтах, пісні й частушки відзначають також і працю коногонів, вагонників чи відкатників, що мусять доставляти в вагонетках вугілля до стволу шахти, для подачі його наверх. Коли від місця розробки вугляного шару до стволу недалеко, то вагонетки одкачує відкатник або вагонник сам. Він гонить вагонетку, вагою иноді до 55 пудів по рейках. Ця праця потрібує великої спритности й фізичної сили. В звязку з недосконалим улаштуванням рейок вагонетки часто сходять з рейок, або за шахтарською термінологією „буряться“, і тоді їх доводиться брати „лімонадкою“,—піднімати, особливо, по шахторському кругом. Наслідком такої „лімонадки“ і є те, що вагонники часто боляче забивають руки й ноги, їм дуже болить поперек, ніби спина переламалася, що є в наслідок розтягнення сухотяжів.

На далекі віддалення вагонетки „ганяють“ кіньми коногони. З'єднавши 7-8 вагонеток, коногон впрягає в них коня. Сам він лягає грудьми на ву-

[1]) Гнедич. Материалы по народной словесности т. II, вип. II, ст. 261, № 980.

гілля переднього вагону, перед собою вішає лямпу. Кінь швидко біжить вузькими, довгими галереями до стволу. Різко й голосно свистить коногон, щоб підігнати коня й попередити тих, що йдуть назустріч. Лязгають залізні сціпки,—грюкочуть крицеві рейки,—хитається й танцює світло лямпи... І в швидкому рухові зливаються в суцільну масу для коногона підпорки, що стоять по обидва боки корінної.

Коли, йдучи по галереї й почувши свист, ви втиснитесь між підпорки, міцно притулившись до стіни, то цей своєрідний поїзд вихорем пронесеться повз вас. Сплітається в нерозривний клубок і кінь, і людина й вагонетки. І мимоволі починає брати острах, що ця лавина, якої спинити нема сили, покотиться усією силою й знищить. Ось на повному ході „забурився"—зійшов з рейок передній вагон. Зійшовши з рейок, за інерцією несеться вагон цей далі, коногон долітає головою до найближчої підпорки—й немає людини [1]).

Ось як малює пісня катастрофу коногона:

Вот мчится партия с уклона
По узкой грязной коренной.
И молодому коногону } 2
Кричит братишка стволовой: }
— Ах тише, тише ради бога,
Ведь здесь и так большой уклон,
А спереди путя не справны, } 2
С толчка забурится вагон! }
Ванюша все это не понял
И все быстрее лошадь гнал,
И вот вагончик забурился, } 2
Герой под партию попал. }
И вот носилки притащили,
Убрать героя—молодця,
Ах доктор режет, фельдшер держит, } 2
Сестра приборы подает. }
Зачем Ванюша торопился,
Зачем так быстро лошадь гнал,
Или десятника боялся, } 2
Или в контору задолжался? }
Ах, я десятника не боялся,
И в контору не должон;
Я перед сменой подзадался } 2
И сам под партию попал. }
Прощай больница „Скотовата",
Прощай скрипучая кровать,
В тебе лежать—одно мученье, } 2
Уколы, ванны принимать. }
Прощай продольна, коренная,
Прощай ты запад и восток,
Прощай ты, роза дорогая, } 2
И ты, братишка стволовой. }
Ах я был младшим коногоном,
А ты была моей женой;
Ах я работал на продольной, } 2
А ты осталася вдовой (Мокіївка). }

За коногона згадують і частушки:

Коногон, коногон,
Вагоны гоняе;
Як забуриться вагон—
Лімонадку підставляе (Сталін).

Коногон, коногон,
Рубашка зеленая!

Мой милый коногон,
Вагоны гоняет;
Как забурится вагон —
Меня вспоминает (Мокіївка)

Не тебя ли, коногон,
Девченка покинула? (Мокіївка).

Поруч з розробкою вугляних шарів йде в шахтах уборка породи, яку здебільшого доставляють наверх в вагонетках, і зсипають в купи пірамідальної форми, що часто досягають значної висоти. Вагонетки з породою підіймаються на самий верх купи й там механічно перекидається. Підіймати вагонетку на купу—за шахтарською термінологією—„тягнути козу на терокон". Уборка породи надто марудна праця, що відзначено й частушкою:

На дворе метель метет,
На дворе метелица;
Надоело откатчикам (откатчицам)
С породой канителиться. [2])

[1]) Порівняти: Л. Либерман. В угольном царстве ст. 64—65.

[2]) Л. Гаєвий. Освіта Донбасу 1924 р. Грудень, ст. 99.

Поруч з иншими небезпеками шахтарської праці, чи не найбільше трапляються всякого рода обвали породи, що часто бувають в процесі праці забійників та проходників і спричинюються до всяких каліцтв та нещасних випадків:

Есть на руднике порода,
Не порода—сатана:
Сколько бедного народа
Покалечила она [1]).

Ой прошла я Кубань,
Прошла все уклоны,
Ох, как надоело
Гонять мне вагоны [2]).

Шахтарська частушка, малюючи процес праці, є також трудова пісня, що має на меті підвищити інтенсивність праці робітників: вона закликає їх зробити зусилля до роботи в тім разі, коли помічається втому та відсутність координованости:

Отгребщик, не надо спать.
Скорей уголь отгребать;
А ты, дурень коногон,
Поскорей гони вагон! (Гаєвий).

Де кілька слів та нотаток за спеціяльно шахтарські забобони та повір'я.

Праця шахтаря звязана з постійним ризком. Тому тут надто розвинено віру в долю, яка одного врятовує за найскрутніших обставин, а другого, навпаки, штовхає на загибель. „Кому судьба потонуть, того не повесят", часто говорять шахтарі й дуже недбало й неуважливо ставляться до всякого рода засобів, що попереджують од небезпеки. Тепер на великих підприємствах є рятувальні команди, що закладаються з робітників з спеціяльною для того підготовкою. Технічні вдосконалення також зменшують кількість нещасних випадків.

Серед старих шахтарів існувало повір'я, що крім підприємця, надземного власника шахти, є ще й другий — підземний „хазяін". Він дає себе почувати підземним грюкотом і гулом, що наганяє жах на беззахисного шахтаря, закиненого в чорну безодню. Подекуди, напр. на Мокіївських копальнях, цього „хазяїна" звуть „Шубіном", і уявляють його в постаті маленького дідуся з золотими ріжками та в червоних чоботях. Говорять також, що він з'являється півнем або козлям і кукурікає або верещить по козлячому. Раніше, при подібних чутках, шахтарі відмовлялися лізти в шахту й вимагали від власника підприємства відправити молебень. Тепер намагаються пояснити різний підземний шум реальними причинами; а різні оповідання про кукурікання та „козлячий вереск", що раніш викликали містичний острах, теж спростовується тим, що в шахту потрапляли коза або півень, — а в дрібних шахтах кустарного типу, що їх було багато в дореволюційні часи, це була цілком можлива річ,—і таким чином із жахливих перетворюються ці оповідання на смішні анекдоти. [3]) Очевидно, що тут маємо справу зі змарнілими відгуками оповідань про скарби. Крім „хазяїна", шахтарі ще згадують білі примари, подібні до постатей жінок, що иноді з'являються по закутках шахт, віщуючи нещастя. Ці примари виринають несподівано і також швидко тануть, зникають. Те, що хазяіна, або „Шубіна" бачили конюхи в конюшнях, або біля

[1]) Ibid.

[2]) Ibid.

[3]) Порівняти журнал „Забой".

коней, взагалі його близьке відношення до конюшень споріднює його з традиційним „домовим“, який, за народніми віруваннями, в ночі їздить верхи на конях по конюшні, од чого вони товчуться всю ніч і гриви їм сплутуються. Важко сказати, чи ці примари є відгук старої мітології, чи витвір замороченої голови шахтаря, що працює без сонця й повітря [1]).

Вилазячи по закінченні праці наверх, або за шахтарською термінологією „на-гора“, особливо в дні одержання платні, шахтарі починали піячити і піячили доти, поки вистачало грошей, або поки була можливість брати в борг на рахунок майбутньої платні. При відсутності культосвітньої праці в дореволюційний період, піяцтво й розпуста заповнювали вільний час шахтаря [2]). Після жовтня культробота й громадське життя дають можливість досить заповнити вільний час, та піяцтво все ж таки ще й досі не переборено остаточно і тепер підчас получок можна спостерегати чимало бурхливих сцен п'яного бешкету. В значній мірі до цього спричинюється продаж горілки в кооперативних лавках на шахтах, та треба зазначити, що культурне виховання робітничих мас йде досить швидким темпом і інтенсивна боротьба з піяцтвом є один з виявів свідомого й негативного до його ставлення.

Шахтарі здебільшого співають під п'яну руку, тому в частушках та піснях часто згадується піяцтво та його наслідки. Пропивши весь заробіток, шахтар саркастично співає:

Веселись душа і тіло,
Вся получка пролетіла (Мокіївка).

В такі хвилини шахтар усвідомлює ганебність свого становища, йому робиться соромно за свою людську гідність, утоплену в розпусті та горільці:

Ох ти ж воля, моя воля!
До чого ж ти довела?
Довела воля до горя,
До позору, до стида.

Шахтьор п'яний повсегда
Шахтьор п'яний, шахтьор п'йот,
Шахтьор на бандер садіца,
З горя пісеньку пойот;
Аж у гору луна йдьот [3]).

Бешкетування й бійка, як наслідок піяцтва, є досить часта тема частушок:

1. Ой побили гармошечку,
Ой побили голоса;
Ой побили мого „болю“,
Оборвали волоса (Сталіно).

2. Эх побить, побить хотели,
Резать собиралися,
А ми сами, каторжане,
Того дождалися (Сталино)

3. Как пошел я зубцевать,
Да в синей рубашке;
Как начали меня бить,
Да все без промашки. (Шахти).

4. По спине ходила гиря,
По ушам ходил кулак;
По затылку кирпичина,
Вот и этак, вот и так. (Сталино).

До бійок також спричинюються і ревнощі:

Через нашу улицу
Проведена межа;
Кто полюбит деточку,
Тот покушает ножа. (Шахти).

[1]) Ці оповідання чула в Смолянській копальні Сталінської округи від десятника, в хвилини відпочинку підчас пролазу через вузьку пічку. Десятник, молода людина, добре грамотна й розвинена, оповідає коротко й іронічно, дивлячись на це, як на дурниці. Розмова виникла, згадуючи за подібне оповідання в журналі „Забой“, відоме десятнику.

[2]) Горний журнал. 1861. № 1.

[3]) В. В. Иванов. Жизнь и творчество крестьян, ст. 166—167.

Меня били, колотили,
У Малашкина крыльца;
Милка вышла, посмотрела:
— Так и надо подлеца! (Сталін).

Можна зустріти серед шахтарських частушок також і з блатними словами злодійського жаргону:

Отец мой старий шмаровозчик,
А мать торгует барахлом;
А старший брат в ширмы ныряє, [1]
Сестра же з скокерем [2] живеть (Сталин).

Відбиваючи багато побутових рис, пісні малюють також такі цікаві його сторінки, як відношення до жінок. Ясно, що гарного відношення не можна сподіватись від завсіди п'яного шахтаря:

Из колодца вода льется,
Вода волноватая:
Муж напьется, подерется—
Жена виноватая. (Шахти).

Або:

Чим шахтьорові жениться,
Лучче в кабак завалиться;
Лучче гроші всі пропить,
Чим в законний брак вступить.
Жінок можна нам нажить,
Об їх нічого тужить;
Об обідові шахтьору
Треба дуже дорожити [3]).

Між шахтарськими піснями й частушками виразно намічаються групи пісень ч о л о в і ч и х та ж і н о ч и х. Чоловічі пісні вульгарніші, часто соромицькі, більшістю виявляють зневажливе відношення до жінки:

Моя милка на том свете
Возит чертей у карете (Сталін).

Ця пісня є продовження наведеної вище: А шахтьори молодці...

Моя милка семь пудов,
Не боиться верблюдо́в,
Как увижуть верблюди́,
Разбежатся, кто куди (Шахти).

Пісень та частушок, що виявляли б щиру лірику кохання, небагато; вони трапляються як винятки:

Ой на небе звездов много,
Одна ярче всех горит;
На Кривянке девчат много,
Об одной серце болит (Шахти).

Жіночі пісні, навпаки, переповнено ніжністю й м'яким почуттям, особливо частушки:

А я чаю накачаю,
А сахару наколю;
Придет деточка с собранья,
А я чаєм напою (Шахти).
У моего миленочка
Есть неразлучные друзья:
Топор, лампа, обушок
Да черноброва девка — я (Сталін).

Ще раніш дослідники частушок [4]) звернули увагу на різницю тону в чоловічих та жіночих частушках; жіночі частушки, в порівнянні до чоловічих також переважають своєю кількістю.

Коли приходилося записувати пісень на шахтах, то завсіди відсилали на „сортировку" до робітниць, зауважуючи, що там найбільше співають.

[1]) Краде з кишень.
[2]) Скокерь або скокар — злодій, відповідає російському вор-налетчик.
[3]) В. В. И в а н о в. Жизнь и творчество крестьян. Харьк. губ., ст. 716. № 186.
[4]) З е л е н и н. Сборник частушек Новгородск. губ. Этногр. Обозрение. 1905 № 2—3 стр., а також і Феноменов. Современная деревня, ч. II, ст. 56.

І дійсно, робітниці співають під грюкіт сортировки і невпинний рух стрічки, при одноманітній праці, викидаючи грудки породи з чорного, блискучого потоку вугілля. Цей монотонний грюкіт породжує мрії й образи, тут згадуються старі пісні, або частіше їх уривки; виникають нові в процесі праці, в яких так часто згадується „сортировка“. Головна вісь жіночих шахтарських пісень — кохання.

1. Сортировочка идет,
Ролики качаются,
А мне детка говорит:
„Давай повенчаемся“ (Мокіївка).

2. Сортировка сортируется,
Ролики качаются:
Давай, деточка, сойдемся,
Потом повенчаемся (Шахти).

3. Сортировка наша стала,
Все рабочие сидят,
А я с милым поругалась,
Мої глазки не глядят (Шахти).

4. Сортировка сортируется.
Сыплется половка.
— „Милая подруженька,
Так делать неловко“ (Шахти).

Поруч нових пісень, що творяться в процесі роботи, повторюються й давні, пристосовані до відповідних обставин.

Частушки, відомі в різних місцевостях, потрапляючи на шахти, перероблюються, в зміст їх вносяться нові мотиви. Так ось змінюється відома частушка:

Моя мама рано встала,
В саду розу сорвала:
Красоту мою сгубила,
Рано замуж отдала.

Ця частушка, замінивши останній рядок „Рано замуж отдала“ на „В сортировку отдала“ — робиться шахтарською. В частушках перелічується, кого любить дівчина-шахтарка:

1. Если б знала, не выймала
Свечу из подсвечника,
Если б знала, не любила
Шахтера-насмешника [1].

2. Я проходчика любила,
А он меня перестал:
Коногона полюбила,
Он гоняться за мной стал.

3. Говорила не расстанусь,
Как легко рассталась:
До рудника проводила,
Чуть живая осталась.

4. Нету, нету ливорвера,
Нечем уточку убить;
Нету, нету мне совета
Камеронщика любить [2].

5. Не копайте, девки, редьку
У Егорки, Семена;
Забойщика не любите,
Я его люблю сама.

6. Все дровишки погорели,
Остается один жар;
Всех любила и бросала,
А шахтера бросить жаль.

7. Провались ты рудник - яма,
Воротись любви страданья;
Провались ты шахта-яма,
Только жалко,—милый тама!
Провались ты рудник „Ветка“,
Где работает мой детка. (Сталин).

8. Да почернело мое сердце
Черней черного бугра;
Не видала свого детку
Ни сегодня, ни вчера.

---

[1]) Л. Гаєвий. Освіта Донбасу. Грудень, 1924, ст. 99 — 101. Звідтіль взяті 9 наведених частушок.

[2]) Камеронщик — робітник при насосах, що ними викачується вода підчас проходки шахти.

9. Не пойду я на тот шурх [1],
Где пенька моченая;
Прилети ко мне, шахтер,
Как ворона черная.

10. Ой да русая коса,
Голубая лента;
Не пойду замуж за шахтера,
Пойду за студента (Шахти).

11. Все гудочки прогудели,
Парамонов не гудел;
Все ребята поженились,
А мой боля не схотел (Шахти).

Більшість частушок про кохання — спадщина старих часів; вони зберегають традиційну форму й повторюються, замінюючи иноді тільки деякі слова на нові, відповідні до даних обставин.

Частушки, що їх темою є кохання, носять південно-великоросійську назву „страдания“, де „страдать“ є синонім кохати. „Выводить страдания на гармошке“, значить співати в її супроводі відповідних частушок.

А чей это флигилек,
Виднеется огонек?
Пройду мимо, прострадаю
Чи не выйдет ангелок (Шахти).

З формального боку „страдания“ уявляють з себе короткі вірші, що складаються з чотирьох рядків, по чотири склади в кожному, з чергуванням наголошених та ненаголошених складів. Співаються вони надто тягучо, при чому в співі додається зайвих тактів в порівнянні з кількістю складів у вірші, які в деяких частушках цієї ритмичної схеми й додаються.

Наприклад, така ритмічна схема:

Салдатики (ти-ки),
Наші братики (ти-ки),
Разудалые
Молодцы!

Чим торгуєш? —′ ◡ —′ ◡
— лимонами. —′ ◡ —′ ◡
Продал шинель —′ ◡ —′ ◡
С пагонами. —′ ◡ —′ ◡

Власне „страдания“, що змістом мають кохання, у шахтарів записані такі:

1. Страдай, боля,
С кем попало,
Вся любовь
Наша пропала (Шахти).

2. Я страдала,
страданула;
С моста в речку
Сиганула (Шахти).

3. Страдай, боля,
Страдай по мне,
К святой лапти
Спляту тибе (Шахти).

4. На кампаньи —
Гудок медный,
А мой боля —
Худой бледный (Шахти).

5. А машина
Паром, паром;
А мой детка
Качегаром (Шахти).

6. А машина
Свистом, свистом,
А мой милый
Камунистом (Шахти).

2—3 „страдания“ мають характер глузливо-жартовливий. Треба зазначити, що шахтарі звуть „страданиями“ не тільки частушки вишенаведеної ритмичної схеми; цю назву носять всі взагалі частушки, що їх темою є кохання. Так, частушка:

На работу я иду,
Тянутся веревочки;
А с работы иду:
„Здравствуйте, капчоночки“! (Сталін).

[1] Шурх — або хурх — запасний вихід, поруч з головним стволом шахти: він потрібний також і для притоку свіжого повітря в шахти. Шурхом зветься також ствол закинутої шахти, звідкіль вибрано вугілля, або невеликої, здебільшого кустарної шахти, що її розробка припинилась підчас революції. Часто в шурхи скидають всяке сміття, тому тут і згадується „моченая пенька“ що нею обтирають машини. В даній частушці „шурх“ згадується, як місце побачення закоханих.

теж належать до „страданий“. В збірці „страданий“, що їх опублікував проф. Д. К. Зеленін [1]), всі „страдания“, крім перших двох — зазначеної ритмічної схеми, хоча деякі з них, не мають змістом кохання.

Звичайному селянському коханню молоди протиставляється кохання „по новой моде“, в умовах шахтарської праці:

Мы с миленочком страдаем
По новой по моде:
Он у шахте на сто сорок,
А я — на породе (Сталін).

Важка праця вагонщика або коногона в глибині шахти, викликає бажання помінятись на лекшу жіночу працю на сортировці:

Давай, милка, пострадаем
По новой по моде:
Ты у шахте на вагоне,
А я — на породе (Мокіївка).

Жіночі частушки, що їх переважна тема кохання, малюють всі відтінки почуття, а також і різні градації ревнощів:

Сошью себе бело платье,
Кружевом отделаю;
А кто милого полюбит,
Забастовку сделаю (Шахти).

Рыла, рыла я колодец,
Не дорыла до воды;
А кто милого полюбит,
То не долго до беды (Шахти).

Сильный дождичек идет,
Мурашики лазят;
А кто милого полюбит,
Глаза повылазят (Шахти).

Є жіночі частушки про кохання, що малюють новий тип жіночої натури, незалежної, енергійної й рішучої, який виник в наслідок нових економічних та соціяльних умов. Часто вони досить грубі, та всеж являють собою щось нове, порівнюючи з одвічною жіночою покорою:

1. Говорите, что хотите,
Меня не прославите:
Вы такую бедовую,
Плакать не заставите [2]).

2. „Шахтерская сволота!
— Ты думаешь останусь сирота?
— Нет, я на Кривянку пойду,
Себе лучшего найду!“. (Шахти).

Досить поширеним мотивом пісень, а також частушек про кохання є вишивання та дарування хустки, коли закоханим з якихось причин треба розлучитись:

1. Вышивала я платочек,
Посередки буква я;
Я хотела подарить,
Да не вмела говорить (Шахти).

2. Вышивала я платочок,
Тоненькой иголочкой;
Поздравляю тебя, боля,
С новой ухажерочкой (Шахти).

3. Вышивала я платочек,
Редко буквы ставила;
Лет семнадцати мальчишку
Я страдать заставила (Шахти).

4. Вышивала я платочек,
Слезы капали на грудь;
Я дарила, говорила:
— Смотри детка, не забудь! (Шахти).

5. Вышила я платочек,
По середке воробей;
Я дарила, говорила:
— Смотри, боля, не пропей (Шахти).

6. Варіянт 4. Вышивала я платочек,
Слезы капали на грудь;
А теперь моим платочком
Сапоги, калоши труть (Шахти).

---

[1]) Зеленин. Южно-великорусские „страдания“. Этн. Об. 1906, № 1 — 2, ст. 101—104.

[2]) Л. Гаєвий. Освіта Донбасу.

7. Говорят, платки — разлука,
Не верь милый, дорогой;
Не платки нас разлучають —
Разлучает забой твой [1]).

Як привід до кохання, частушки часто згадують чепурний зовнішній вигляд, уміння гарно вбиратись:

1. Как его не любить,
Когда чисто ходит;
Рубашечка апаше
Меня с ума сводит (Шахти).

2. Не люблю я самогон,
Не люблю стаканчик:
Люблю брюки — галифе,
На боку наганчик (Шахти).

3. А шахтерских ребят (v. Петропавлов-
Можна здалека узнать: ских)
В правой руке тросточка,
В левой папиросочка (Шахти).

4. Я сидела на мосту,
Шила платье к рождеству:
Три оборочки на ряд вянских).
Для рудничных ребят (Шахти) (v. Кри-

5. А мой детка футболист,
В футбола играет;
Ему ногу перебили;
Он идет, хромает (Шахти).

6. Шахтер в кармане
Часы носит;
Без работы
Хлеба просит (Сталін).

Є частушки про кохання з новим змістом, що відбивають новий побут, нові форми радянської громадськости. Створені, очевидно, місцевими поетами з шахтарів, вони, можливо, вперше побачили світа на шпальтах стінгазети і, найшовши відгук у читачів, поширились серед широких робітничих мас, загубивши ім'я автора і ставши загальним придбанням:

Записалась в Комсомол я;
Папа, мама, ну срамить,
А я старикам сказала:
„Хочу комсомолкой быть!“ (Сталін).
Милый в шахте уголь рубит,
Я вагончики гоню;
Крепко строим, укрепляем
Власть советскую свою.

Днем мы с милым на работе,
Нужно уголь добывать;
Вечер в клуб, театр, собранье —
Надо всюду побывать.
Если вновь война начнется,
Поспешим мы с милым в бой:
Милый красным командиром —
А я красною сестрой!

Частушки відбивають також і час розрухи в Донбасі, коли шахти було залито водою:

Братва с шахт теперь уходит
На различный промысел;
Вместо кирки теперь надо
Ведер и коромысел.
(Куп'янська округа).

В шахтах вода, —
Это все ерунда;
Этим нас не удивиш —
Вместо угля видим шиш [2]).

Останню частушку скоріш можна назвати „обивательскою“, як шахтарською.

Надто поширена з р. 1925 пісня на слова Павла Германа, муз. Кручініна, „Кирпичики“, що викликала низку пародій на зразок „Алиментики“ і т. инш., пристосувалась до умов шахтарського оточення в Донбасі, і утворила шахтарські кирпичики, що співаються на відому мелодію:

---

[1]) Л. Гаєвий. Освіта Донбасу.

[2]) Zeitschrift für slaviche Philologie 1924, I, Dr. D. Zelenin. Das heutige russische Schnaderhüpfl. s. 367.

На донбасовском славном руднике,
Я в шахтерськой семье родилась:
Лет шестнадцати, сортировщицей
Я на угольный склад нанялась;
Через неделю уже я освоилась;
Правда, слезы катились из глаз;
Но потом и пыль и глеесночки
Мне казалися точно алмаз,
Я на шахте той Ваньку встретила;
Он нарушил мой девичий сон,
И куда бы ни шла, чтоб ни делала
Всюду Ваня стоит коногон.
Картуз с лампочкой и на шее кнут,
День и ночь все ласкали мой взор,
Его кучери, его ливенка
Заставляли любить шахтный двор.
Но нужда пришла безысходная,
Невтерпеж стало нам голодать,
И в чунях народ весь оборванный
О прибавочке стал хлопотать.
Козаки пришли, всем прибавили,
Наградные давали три дня:
Ваня признан был закоперщиком,
Вместе с ним прихватили меня.
Вскоре вспыхнула революция,
Весь восстал озлобленный народ:
Шахты бросили и на фронт ушли
Против сытых попов и господ.
Одни женщины с инвалидами
. . . .
Но голодные, изнуренные
Не могли даже хлеба достать.
Не гудит гудок, не дымит труба,
Жутко, страшно на шахтах вночи,
Пришли новые арендаторы,
Воробьи, воронье и сычи.
Разбив Врангеля и Деникина,
Стало легче рабочим дышать;
И решили мы, вместе с Ванею
Снова шахту свою воскрешать.
Полилась вода по канавочкам,
Застучали кругом молотки;
Всюду слышатся песни вольные,
Загудели, как прежде, гудки.
Клеть работает, уголь грузится,
Снова глейщицы песни поют,
А под вечер в клуб, на занятия,
Политграмоту слушать идут.
Поженились мы вместе с Ванею,
Появились ребята у нас;
И в любви живем, лучше прежнего,
Возрождаем любимый Донбас.
Вспоминается время старое,
Вспоминается Ванька с кнутом;
Эх, не тот тепер, Ваньки нет уже:
Есть товарищ Иван Предрудком!

(Мокіївка).

Ця пісня літературного походження, як і попередні частушки, стала за колективне придбання робітничих мас, загубивши імення автора. Популярність подібних пісень є найсправедливіший доказ позитивної оцінки, що їй надають споживачі. Деякі зміни й переробки, що їх зазнає первісний текст, є наслідок пристосування твору літературного походження до усно-поетичного стилю, що має бажання обновити й оживити поетичні засоби, надати більшого життя художнім образам.

Крім „Шахтарських кирпичиків“, що територіяльно не поширились за межі Донбасу, тепер у великій моді романс „Шахта № 3“ того ж автора і композитора, відомий далеко за межами Донбасу.

Коли доводиться говорити про переважний тип шахтарської поетичної продукції—частушки, то трудність територіяльного їх визначення, з огляду на текучий склад шахтарів, що принесли з собою складені або засвоєні раніш в різних місцевостях частушки, надто велика. З вищенаведених зразків видно, як цей дрібний матеріял дає надто мало грунту для територіяльних визначень. Гнучка форма частушки, що може в однаковій мірі зафіксувати перебіжні малопомітні моменти, як і лаконічно змалювати видатні події, легко пристосовується до кожного випадку, замінюючи всякого рода власні імення, а також територіяльні назви. Відсоток частушок, що їх можна без найменших сумнівів назвати шахтарськими, дуже незначний, і тому пра-

вильніш сказати, що ось такі частушки тоді-то й там-то і при таких-то умовах співають шахтарі; претендувати ж на специфічно шахтарські частушки можуть далеко не всі, а тільки невелика частина переважно виробничих.

Поруч нових пісень, що творяться в процесі праці, повторюються й старі, пристосовуючись до відповідних умов. Говорити про те, що шахтарські частушки відбивають побут шахтарів, звичайно, можна з значними обмеженнями. Частушка може прийняти в себе елементи різних місцевостей, поглядів та ідеології різних класових груп, відкинувши одне слово та замінивши його на друге. Часто в такий спосіб частушка може зробитись зовсім протилежною щодо змісту.

Надто обмежений матеріял не дав змоги зробити певних висновків відносно шахтарських пісень, та вже і на ньому можна спостерегати деякі явища, характерні для стану сучасної пісні взагалі. Значна кількість частушок уявляють з себе фрагменти шахтарських пісень, що повторюються в різних варіянтах, як наприклад „Шахтер пашеньки не пашет", нанизуються одна за одною і утворюють ланцюг, подібний до нової пісні. Це сціплення неорганічне і часто неміцне, легко розривається, наслідком чого є втрата окремих ланок. Організуючою силою, що з'єднує окремі частушки в щось подібне до пісні, треба вважати головним чином їх ритм. Це є голівна вісь, навколо якої скупчується певна кількість частушок. Він підказує, що саме ця, а не инша частушка повинна йти слідом за попередньою; асоціяцію за суміжністю викликав музичний ритм; подібність ритмичної схеми дальшої частушки до попередньої в таких випадках відограє ролю важливішу од змісту.

Частушки, являючи собою окремий жанр, як відомо, часто бувають тісно зв'язані з побутовими піснями, являючись їх фрагментами. Вони користуються символікою і образами пісень, часто подаючи їх в скороченому, надто лаконічному вигляді. Вважаю за можливе взяти для порівняння заробітчанську пісню і частушку:

Косарі косять, а вітер повіває,
Шовкова трава на косу налягає; (2)
З-під тії трави галочка вилітає,
Галочка моя, Галочка сивенькая! (2)
Скажи, галочко, де моя миленькая?
Твоя милая край бережка, (2)
У лузі край бережка холодною водою умивається,
Білою хустиною утирається (2) [1])

Соловей попутничек, (var. распутничек),
Полетай на рудничек,
Сядь на ветку, сядь на кол,
Передай боле поклон (Шахти).

І пісня і частушка трактують дуже поширений серед заробітчанських пісень мотив звертання до птахів, щоб передати звістку коханій людині.

Шахтарські пісні, як творчість нового походження, символікою користуються не часто. Найчастіше нею користуються „жіночі" частушки.

[1]) З власних матеріялів. Записана в Богодухові 1926 р.

1. Да выйду я на бугорочек,
Травка зеленеет:
Нету папы, нету мамы,
Никто не жалеет.

2. Ой выйду я на горочку
И лебедю крикну:
Родимая моя мать,
Я тут не привыкну! (Шахты).

Ця частушка є російським варіянтом короткої української пісні зі збірника Метлинського:

Ой зійду я на шпиль гору,
На лебедя крикну:
— У сім селі родилася,
Ніде не привикну [1]).

Горочка, що згадується в частушці, гора, бугор, можливо—одвал породи на шахті, тут може бути вжито одночасно як і в прямому, так і в символічному значінні; вона може малювати враження від донбасівського пейзажу, що вражає своєю похмурістю. Ці чорні бугри, що маячать коло кожної шахти, розуміються, як символ суму і беруться для порівняння, щоб цей сум підкреслити:

Да почернело мое сердце
Черней черного бугра;
Да не видала свою детку,
Ни сегодня, ни вчера!

Крім цього—гори, бугри, взагалі символ неволі, горя, важкої праці на чужій стороні [2]).

Римування слів: жарко, жалко, жар, жаль, як наприклад у весільній пісні „Загрібай, матінко, жар, жар, коли тобі донечки жаль, жаль“, що трапляється в шахтарських піснях, є не тільки улюблені рими, а й символи; огонь, пожежа, жар символізує кохання [3]):

1. Все дровишки погорели,
Остается один жар;
Всех любила и бросала,
А шахтера бросить жаль.

2. Я не спала эту ночку,
Мы ходили на пожар;
Ну кому какое дело,
Что меня милый провожал.
(Сталіно).

Частушки майже ніколи не співаються по одній, бо не завжди кожна з них має свій окремий центр. Вони без перебою, одна за одною, ллються каскадом під акомпанімент гармонії або балабайки. Це треба мати на увазі, як необхідну вимогу при записуванні частушок; записуючи частушки, треба зафіксувати послідовність, в якій вони ідуть одна за одною. Тільки таке записування дасть змогу знайти і зрозуміти закони, по яких певна кількість частушок утворює при співу ланцюг. Записування не за співом, а при переказуванні за згадкою не дає тривкого грунту для висновків, так само, як і те групування за змістом, що ми її спостерегаємо в усіх відомих друкованих збірниках частушок та коломийок. Часто навіть найменші збірки претендують на обробку та систематизацію матеріялів, утворюючи групи за змістом і розбиваючи таким чином ланцюги, утворені при співі, переважно на єдності ритмічної схеми. Захоплення текстами лишає по-за увагою мелодії, а також умови, що в їх дана пісня співається, вириваючи таким чином пісню чи частушку з її нормального оточення.

---

1) А. Метлинский. Южно-русский сборник, ст. 316. Киев 1854.

2) Потебня. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, ст. 123.

3) Ibid.

Частушка, в далеко більшій мірі як пісня, не може класифікуватись за змістом, бо тут, з огляду на дрібність матеріялу та гнучкість форми, де дуже легко одне слово підмінити иншим, особливо важко найти твердий грунт, щоб орієнтуватися на певні групи по змісту. Ці ходячі формули легко можуть прикладатись до різних імен, назв, місцевостей і т. инш., далеко їх не характеризуючи, і тому класифікація за змістом завжди викликає заперечення, що вже висловлювали дослідники [1]).

Назва „частушки“ поширена серед шахтарів, тоді, як коротким українським пісням вона невідома і їй відповідають назви: „вулишні пісні“, „веснянки“, „триндички“, „короткі пісні“ й инш.

Шахтарські пісні, як видно з наведених небагатьох зразків, не можна назвати сталими що до окремих строф або куплетів. Як я зазначила вище, деякі куплети пісень співаються, як окремі частушки в певному їх ланцюгові, що їде в супроводі акомпаніменту. Очевидно, такі куплети являються „загальними місцями“, готовими схемами для вислову потрібної в даній пісні думки, і ніби беруться „на прокат“ з однієї пісні для другої. Так, в пісні „коногон“, куплети „прощай больница скотовата“, також, як і дальший куплет, що починається з „Прощай“, не являються органічними для даної пісні, бо взагалі пісень з мотивом прощання багато.

Перший куплет прощання з лікарнею є також в пісні, що я записала у вересні 1926 р. від вихованця охтирського дитячого містечка, колишнього безпритульного:

Сижу я, плачу на вокзале,
А вдали мчится паровоз;
А я гляжу с тоской унылой,
Куда он девочку повез.
Прощай, больница скуковая,
Прощай, железная кровать;
В тебе лежать одно мученье
Уколы, ванны принимать.

Уколы, ванны принимаю,
Раствором горло полощу,
А ляпсом раны прижигаю,
Зловещий сифилис лечу,
Пропал мой нос, пропало горло,
Пропала русая коса,
Пропала быстрая походка,
Пропали юные года.

Наведена вище пісня: „А шахтьори молодці, вони ходять як купці“ є також переробка відомої раніш пісні, принаймні користуванням окремим її місцем „Бакаївці молодці, вони ходять, як купці“ [2]).

---

[1]) Зачиняев. К вопросу о коломийках. С.-П-бург, 1927, ст. 4—12. Сумцов: Коломийки, ст. 12-13.

[2]) В. В. Иванов. Жизнь и творчество крестьян Харк. губ. ст. 150.

М. ЛЕВЧЕНКО.

ВІРША ПРО КИРИКА, ЯК АНТИПРАВОСЛАВНИЙ, УНІЯТСЬКИЙ ВИТВІР.

I.

У II томі своїх „Записокъ о Южной Руси“ (СПБ 1857) П. Куліш спробував був надрукувати віршу про вбогого Кирика, що не мав за що поховати дитину, та про зажерливого попа, що обернувся в чорта з рогами. Надав Куліш тій сатиричній вірші заголовок: „Баллада изъ временъ уніи“. Тую „балладу“ записав не сам П. Куліш, а петербурзький маляр Л. М. Жемчужніков, на Полтавщині (в с. Яблунівці Пирятинського повіту), од сліпого ярмаркового бандуриста. Думаючи пустити тую антиклерикальну „Балладу изъ временъ уніи“ в своїй книжці (т. II, 83-96), П. Куліш, безперечно, наперед побоювався, що навіть столична, петербурзька цензура може поставити певні перепони. Тому, виразно насилуючи текст, він у нотатці (ст. 83-84) був заявив, що мова йде в сатирі не про якогось православного священника, тільки про попа-уніята [1]),—ну, а уніятські попи—тії, казав Куліш, звичайно бували „наемниками, а не пастырями, и украинскій народъ покорялся силѣ вещей, но въ пословицахъ, пѣсняхъ и сказкахъ выражалъ свое презрѣніе къ этимъ орудіямъ іезуитской факціи“. Тільки ж не гурт пособила Кулішеві й цяя нотатка, не допомогла вона анічогісінько: — петербурзька цензура звеліла „балладу“ тую вирізати геть із книжки. Куліш, замість первісно видрукуваних 14-ьох сторінок (ст. 83-96), приневолений був вліпити один-єдиний листочок, з пагінацією: „83“ з одного боку і „96“ з другого, а замість поданого віршованого тексту—вкласти Л. М. Жемчужнікову в уста такі слова, де взагалі про попівство нема ані згадки, а саме от що: «[Бандуристъ] спѣлъ балладу о томъ, какъ у бѣднаго Кирика умеръ въ жнива ребенокъ, какъ онъ хоронилъ его самъ, не имѣя средствъ устроить обычныя похороны, какъ вырылъ на кладбищѣ котелокъ съ цѣлковыми и какъ у него отняли эти деньги. Я [=Жемчужніков] не могъ записать этой баллады, опасаясь обратить на себя вниманіе слушателей, которые тотъ часъ остановили бы пѣвца“. У такому вигляді й вийшла книга в світ. Не всі одначе примірники того II тома „Записокъ о Южной Руси“ піддалися ґвалтовному тому каструванню: декільки пощастило Кулішеві сховати, і вони порозходилися поміж етнографами. От, мені відомо, що некастрований примірник був у руках в М. П. Драгоманова (бо Драгоманов переказує зміст і

---

[1]) хоч у тексті вимовно зазначалося наприклад: „піп косматий“, себ-то неголений (а уніятські попи голяться).

навіть наводить невеличкі цитати з тієї „баллады“ про Кирика), був такий і у проф. Ол. Котляревського (той примірник потім перейшов до рук акад. А. Е. Кримського), був у Ол. Лазаревського (переховується в небіжчиковій бібліотеці), та й ще в декого (акад. С. О. Єфремов придбав собі повного примірника антикварним шляхом). Таким чином судити про текст „Кирика“, надрукований у „Запискахъ о Южной Руси“, ми все-ж маємо змогу. Добру оцінку дав йому сам П. Куліш: „Судя по нѣкоторымъ явно искаженнымъ и отрывочнымъ мѣстамъ, надобно думать, что въ первоначальномъ своемъ видѣ она (=„баллада“) была гораздо совершеннѣе по формѣ и полнѣе по содержанію“. Звертають на себе увагу й подані од Л. Жемчужнікова вступні бандуристові слова перед співом, де бандурист (це мав бути славнозвісний Остап Вересай) дає свою характеристику цій вірші: „Розкажу вам таке, що инші засміються, а розумнійші, то, може, й посумують. Чи ви чули про бідного Кирика? То-то, що не чули! Як був я в Київі, так переняв про його пісню чи казку од старця з Димера. Єсть за Дніпром село Димер[1])... Буду ж я вам співати, да глядіть мовчать мині,— не перебивать! А хто не знає чести, того взять за чуба да на двір вивести“. З цих бандуристових вступних слів видно, що на Лівобережну Україну принесено віршу про Кирика з Правобережжя і що в того пирятинського бандуриста вона не розказкою оповідалася, а співалася. Та й сам Жемчужніков виразно каже про музичний акомпаніямент—бандури: „Остапъ попробовалъ струны, настроилъ бандуру и минуты двѣ-три бралъ заунывные аккорды, какъ будто пробѣгая въ памяти то, что хотѣлъ пѣть“.—Не можна, зрештою, не зазначити того скептицизму, з яким (значно пізніш) поставивсь до Жемчужнікового оповідання М. Драгоманов. На його думку, кобзареві-бандуристові (Остапові Вересаєві) приписав Куліш матеріяли, які дістав иншою дорогою[2]). Коли Драгоманова скептицизм оправданий, то виходило б, що сатиру про Кирика лівобережний бандурист може й не співав.

За п'ятнацять літ після Куліша, П. П. Чубинський у II томі „Трудовъ Этнографическо-статистической экспедиціи въ Юго-Западный Край“ (СПБ 1872, II, ст. 105-106) надрукував прозаїчну казку про Кирика, записану в селі Млієві Черкаського повіту, на Київщині. Казка—значно коротша од вірші, але змістом своїм добре збігається з нею. Цим разом цензура не поставила перепон для друкування.

Десь 1889 р., або близько коло того часу, відомий етнограф М. А. Янчук (редактор новозаснованого тоді московського журналу „Этнографическое Обозрѣніе“) записав значно кращий варіянт вірші про Кирика (не співної) на своєму рідному Підляшші (а саме в Сідлеччині)[3]). В Янчуковому записі було багато топографічних вказівок (Овруцьк. повіт і ин.). Давши до записаного тексту відповідні географічні та побутово-історичні коментарі, М. А. Янчук

[1]) Це навіть і не село, а таки містечко, Київського повіту, над річкою Переливкою коло Дніпра.

[2]) Диви „Розвідки“ М. Драгоманова т. II, Львів 1900, ст. 83-84.

[3]) Цю звістку, як і дальші подробиці я маю від покійного тепер акад. М. Т. Біляшівського, що близько приятелював з покійним М. А. Янчуком.

прочитав реферата на засіданні Етнографічного Відділу „Московскаго Императорскаго Общества любителей Естествознанія, Антропологіи и Этнографіи“, під головуванням В. Хв. Міллера, маючи на думці вмістити потім цей реферат в „Этнографическомъ Обозрѣніи“. Засідання було не закрите, а прилюдне, або напівприлюдне, із сторонньою публікою. І от, з-посеред публіки підвівсь якийсь генерал та й енергійно почав висловлювати своє обурення з приводу того, що такі непристойні і недостойні пасквилі на православне духовництво, як вірша про Кирика тая, можуть прилюдно читатися перед ширшою публікою, та ще де?—в „обществѣ, которое носитъ высокій титулъ — Императорское!“. Обережному й укладливому Вс. Хв. Міллеру якось пощастило вгамувати гнів того ревнителя православія; тільки ж про надрукування Янчукового реферату, після того, не могло бути й мови. Янчуків запис схований був в архіві Етнографічного Відділу (в московськім „Политехническомъ Музеѣ“) — і погорів разом з иншими етнографічними матеріялами, підчас музейної пожежі в 1900-х р.р. Чи залишилася якась копія в паперах самого М. А. Янчука, не відомо.

1894 р. редакції „Кіевской Старины“, в березневій книжці (ст. 543-548), пощастило видрукувати варіянт тієї самої Кирикової вірші: „О Кирикѣ и жадномъ попѣ“, що записав Хв. Кудринський на Волині в Рівенському повіті, в м. Степань: цензура за цим разом не заборонила. Кудринського варіянт доволі потріпаний і значно гірший од Кулішевого. Сам записувач це відчував і зазначив, що в тому записі, який він подає, „баллада бѣдна во внѣшне-техническомъ отношеніи. Во многихъ своихъ частяхъ она потеряла правильность ритма и мѣстами приближается къ прозѣ. Это, можно полагать, произошло отъ того, что она теперь не поется народомъ, а разсказывается. Мнѣ—каже Кудринський—по крайней мѣрѣ, не смотря на все мое желаніе, такъ и не удалось слышать ея напѣва. Крестьянинъ, передавшій мнѣ „балладу“, говорилъ, что она теперь не поется, что теперь опредѣленнаго напѣва „баллады“ не существуетъ и что, если кто хочетъ ее пѣть, то поетъ такъ, какъ ему нравится, какъ само собой у него сложится“ (ст. 547).

Значно кращий і од запису Кулішевого і од запису Кудринського—той текст вірші про Кирика, який ми знаходимо в рукописній, ще неопублікованій, збірці подільських казок, що записував волосний писар Димінський в Ушицькому повіті та певне й на Проскурівщині 1850-1860-их р.р. [1]).

Подаємо той Димінського текст, заховуючи всі діялектичні особливості оригінала і замінюючи лишярижку на сучасну кулішівку.

Що ся стало на Волиню в Вовруцком повітю?
Таке чудо, якого ще ни було на світі.
Слухайти, люди, уважни! хоць мова ни гладка,
Али очивіста правда, як вивинув с платка.
В одном селі между бором, — там же тече річка, —
Хрест зелений, і святого Івана капличка.
Дворец красний, в нім роскошне дідича мешканє,
Мающого над мужиками [2]) правоє владаня.

---

[1]) Ця дорогоцінна збірка переховується у Видавництві Української Академії Наук.
[2]) Метр підказував-би „хлопами“.

В тім силі стоїт і церков благочистивая.
Там священник бородатий, попадя — гладкая.
В тім же силі був мужик, бідний, Кирик(ом) звався,
Робив щире, та нігди добра ни діждався.
Мав він жінку пузатую і дитя малоє,
Но в бітноті (sic) і недузі ще було слабоє.
Серед літа в час горачий пан заняв на жнива.
Нищасному Кирикови померла дитина
В такую пору, що нема ні гроший, ні хліба.
Він упав на коліна, став ґолосити, —
Треба думовинки ї похоронити.
Пішов Кирик до сосіди помочі шукати, —
Али в цілім силі ніхто ни хтів послухати.
Кирек слезно заплакався, сплеснувши руками:
Дізнався він, яка любов [м]іже сосідами.
Пішов еще до попа, упав на коліна:
„Помилуй мя, о чесний отче! померла дитина
„В такий час, що нима ні гроший, ні хліба,
„А несчасному чоловікови вилика загиба.
„Змилуйтися! учиніти! зараз дитину схороніти!
„Заплата, яка слідуєт, до осини пождіти!“.
Піп струсив на Кирика бородою:
„Що ти баєш, сучий сину! я ж тобі слугою?!
„Коли ни маєш чим платети,
„То ти мині можеш кілька днів косити,
„Твоя жінка тоже може піти на лан жати люб в'язати.
„Чи ж я маю твої плати до осини ждати?“.
Рече до него Кирик: „Ни можу, честний отче, бо час не до того:
„Я — сам вдома, єденак, ни маю нікого:
„Треба панщину відбути, як в панскі власти,
„Собі треба также дбати, аби марни зовсім ни пропасти“.
Скочив піп, пхнувши ногою:
„Я ни можу згодитися с тобою!“.
Піп поміркував губою,
Вдарив в шею кулаком: „Не говори довго зо мною!
„Ни маєш чим заплатити і ни хочиш робити? —
„А я ж тобі чорта - дурма буду хоронити?!
„Ти машельник, плут, бродяга, гультай і п'яниця,
„Твоя жінка — лядащиця, блядь, слободильниця
„І лежуха. Для того у вас нічого нима і ни буди
„Щоб такії випропадали, лукавії люди!“.
Нарешті піп пхнув Кирика в шию [і у спину?]:
„Пашов вон ти, нигідний! ти, проклятий сину!“ —
Кирик на несчасну долю нарікає,
Ходит, блудит, сльози проливає.
Пішов с плачом до дідича. Аж дідич его взрів, питаєся:
„Чого зажурився?
„Для якої річі?“. Кирик свою причину сказав. —
Дідич над ним ужалився, таку раду дав:
„Коли ни знают тебе люди, піп ни хоче знати,
„Сміло можиш сам своє дитя поховати“.
Той прийшов додому. Що з біди робити?
Бере рискаль і лопату, іди на могилки, та й зачав значити.
Аж приходит к нему старець, — борода сивая,

Йоломок ясненький, одежа красная:
— „Помагай-біг, чоловіче! Що хочиш діяти?“
Рече старик до Кирика: „Чи ни думаєш ямки копати?
„Стій, нибожи, ту твердо буди,
„Нехай в тім місті копают крепші люди.
„Отут в сі долинці починай копати, — тут м'ягче копати.
„Будиш мене благодарити, а довго мене памітати“.
Пішов старий. Кирик хутен[ь]ко до копаня взявся,
Аж, недовго копаюче, до котельця з грішми дібрався.
Витягає на верх, що має сили,
Відкрив, глядит: аж там самі карбованці білі!
Тя́гни, що має моци, зніс руки, вліпив в небо оче,
Кінчив ямку, потім побіг додому охоче.
Свої гроші в комору впровадив.
Жінці гучний обід роспочавши,
Взяв в аренді спуст горілки, сам напився,
По виликих трудах крепко покрипився,
Хліба, м'яса, пева, меду, предбав додому:
Є що їсти, пити, аби було кому!
Жінка цілу ніч ни спала, то пекла, то варила,
Всіх сосід завідливих здивила.
Кирик схопився раненько, тожи мало спавши,
Побіг сейчас до попа, в корман гроші взявши.
Зайшов з добрим ризоном, став сміло питати:
„Чи мно треба, отче чесний, на молебінь дати?
„А до того я би-м хотів з паламаром, з хрестом, зо всім
братством моє дитя поховати“.
Піп дивится на Кирика і рече до него: „Чи ти впився,
„Чи з виликої мудрости скрутився?
„А коли ти ни жартуєш, но хочиш так, як богаті люди.
„Красно хоронити, поминки справляти,
„Дай 15 карбованц[ів], то всьо буди,
„С твоєм удовольствієм — хорошенько буди!“.
Кирик не довго спирався, з кормана дістав, з нахальством
на столі поклав.
Піп задиву[ва]вся, ще до Кирика пожартував.
Тож — годити.
Дав три карбо[ва]нці, сейчас зачали на братство дзвонити,
Много людий із лану зачало ся сходити,
І з хорошем блачестієм Кирикови дитя схоронив.
Кирик всіх ідущих із цвентару до себи запросив.
Кирик, всіх сердечне участоваіше приходних, на виньших моргає
І тим щедру милостиню дає,
А на обід запросив попа [з] попадею,
Дяків, братчиків, сосід, з цілою ріднею.
Їдят, п'ют, а нишком позирают,
Їдні бают, другі шепчут, а треті моргают.
Ніхто так, як піп завідливий, оком пожирає
І думку думає:
„Що такого? вчерась Кирик на колінках лазив,
„Молив, просив, та нікого слізми ни поразив.
„Тепер сипли гроші, богато частує,
„Невже ж то єго дідич так усердствує?
„Сумліваюсь, яка то причина,—

„Він ся десь прокрався, або кого розбив, — треба его добре
взяти, поганьского сина!“.
Гості уже, звичайно, наїлись, напились,
Розішлись до своїх домів, бесіду скончили.
То ті, що в Керека гарно їли-пили,
Зійшовшися на улицю, громко говорили:
„Казали, що Кирик куска хліба ни мае,
„Що він, як собака, із голоду здихае,
„А сегодня — як зверх на столі всьо стало!
„Як в якого богатира, подістатком стало“.
Піп зайшов додому, став крепко думати,
Яким би способом Кирика спитати:
„Кто то так вспомагае? Де він так набрався,
„Що всіх людий задивив, богатим стався?“.
А ни можи, жадним способом, [тое упізнати]!
Пішов до свої попаді, зачав ся питати.
Попадя прийшла з обіду, лягла, протяглася,
А по животі погладилася, почухалася,
Сюди-туди хутко схопилася:
„Пристань, — рече, — мій сивий голубчи!
„В Кирика наїлися, як би в якого богатира, — і не виділа [лучче]“.
— „Супруго моя, сопруго! Добре ми с тобою [жити]!
„Яким, яким би способом Кирика за гроші спитати.
„Де він того набрав?
„Вірно, то его так дідич одару[ва]в!“.
— „Мій сивий голуби! престань на мое осуждения:
„Нихай Кирик прийде до сповіді в воскрисения,
„І ежелі всього не скажи, то доти ему причасті
„Не обіцяй дати, хоць би мав пропасти, — поки за гроші
не презнасться!“.
— „Супруго моя, сопруго моя, сопруго! Добри ми с тобою жием,
але далеко ми до воскресенія ждати:
„Мусит він десь гроші потирати,
„Треба тепер же до сповіді примушати“.
Али піп втішився, в долоні поплискав,
Почухався по голові, бороду погласкав.
Скоро субота наступае, піп дяка до Кирика посилае.
Кирик, змушений, в воскресенье сповідь відправляе.
В церков входит,
А своем звичайом сповідь говорит.
Піп ся за гроші питае: „Можи, ти де ся прокрав?
„А можи кого забив?“.
Мусів Кирик на сповіді признатися [1]),
Як найшов котелця з рублями і яким случайом, і добрі гроші
дали ся взяти.
Піп покрутив головою, поцмакав губами:
„Ти й нигодний! ти знайшов котелиц з рублями,
„Повинин - їсь зараз прийти - просити:
„Гроші, може, були закляті, — тре їх було посвятити,
поблагословити,
„Посвятивши, половину на церковцю дати!
„А ти — сам п'яньствуеш, обіди справляеш, як би який богатир!

[1]) Може: „ся признати?“.

„Так робивши. то ни знаю, чи благо будить їх уживати.
„А теж бардзій оглядись: ти всіх людий частуєш, кормиш і гуляєш,
„Так робивши. хутко свою душу потераєш.
„А лутше старайся, мій голубчи, душі спасення!".
Поругався піп Кирика, ледво дав му причасть і розгрішения,
А сам пішов додому і став крепко думати,
Яким би способом гроші відібрати.
І, ни мігши жадним способом видумати,
Пішов до попаді, став казати:
„Сопруго моя, сопруго! добри ми с тобою!
Вже знаю, де в Кирика гроші взялися,
Али яким би способом в него їх відібрати?"
Попадя ся усьміхнула, недовго думала,
Завідливому попови латвий спосіб дала:
„Аж у нас, — рече, — на горі шкура воловая
„Чорна, з хвостом і рогами, але-же сухая,
„Треба еї розмочити, — вночі напнем,
„Підемо до Кирика — настрашим і карбованці хапнем".
Хвацкий піп іскочив на гору по шкуру, намочив водою;
Як прийшла ніч, зачалися в хаті с попадею:
Положив шкуру на столі, крепко витягає.
Хвацкая попадя попа в шкіру одягнула.
Одягнувше, як расою, — дратви і шила!
Совсім попа з головою престойно обшила.
Знала, як понатягати на руки і на ноги,
На голову наставила шкараднії роги.
Як піп зайшов до Кирика, став двері ломати.
Одмінним голосом став муркотати.
Кирик, тоє почувше, взлянув [1]) в вікно, сполохався:
Бачит чорта із рогами, — з страхом запитався:
„Аж чого ти хочиш, чорти?" — Він до вікна пустився
І рогами просто до Кирика наставився.
Потім крикнув дивним голосом: „Як ти смів забрати
„Мої гроші із котелцьом, на мугилках взяти?
„Оддай сейчас, бо я тебе в пазурі поймаю,
„Вкину в огонь невгасимий, голову зірвавши".
Кирик, ледви жив, взяв котелце, за поріг висунув,
Запер двері, ще й і хутенько засувку засунув.
Війшов до хати, сів, на головку руки заложивши,
Бо, собі ніц не надібравши, як тішився,
Так знов смутний, — грошиків позбувся.
Піп лукавий ни хтів довго над грішми думати:
Вхопивши в-обіруч за котельце, поніс просто до хати.
Цікавая попадя цілу ніч ни спала,
Вікном виглядала:
„О! бачиш, сивий голуби любезний, як-їсь ся ни довго бавив!
„Як хутко-сь ся справив!
„Али ж покажи, чи много?". Піп хотів віддати,
Але руки від котелця ни хотят відстати.
Піп, з радости в таку тугу впавши,
Плаче слезно, такої кари дізнавши.
Розкішная попадя хтіла гроші руками вибрати,

[1]) Букву „г" не написано.

Али штука ни вдалася, бо всі карбованці вкупу зліпилися.
Ани могла грошей взяти, ані рук відчипити:
Хтіла з попа шкуру зняти, — ни могла злупити.
О, чудо над чудами! бо шкура до попа [тіла]
Приросла, пристала, як би прикіпіла.
Плаче піп, голосит, тримає руками:
„Ах ви, гроші проклятії! пропав же я з вами!“.
Цілу ніч піп, над грошима, сидит-нарікає,
Скоро день, — до Кирика жінку посилає.
Попадя завилася, до Кирика входит,
Всю гісторію чудесну перед ним розводит.
Рече, що піп сміявся, хтів пожартувати,
Здумав шутку — в добрий спосіб гроші відібрати.
Напнявши шкіру, штука удалася,
Али на якусь нисчасну ходину (sic) до рук вчіпилася.
„Одягнися, прошу, зо мною до хати, —
Твої гроші дадутся тобі взяти“.
Кирик слухав пельно, решти догадався:
„Ни дурно піп на сповіді питався!“.
Прийшов до попа. Піп, спустивши очі:
„Я то, — рече, — ходив страшити теби опівночі.
„Возьми собі карбованці, занеси додому,
„Но прошу тебе, мій любезний, ни скажи нікому“
— „Ни скажу,
Но піду — то дідичови роскажу“.
Кирик ни хтів гроші з котельцьом брати,
Пішов перши до двора — дідичови казати.
Росказавши всю причину, дідич уди[ви]вся,
А прийшовши — перестрашився.
Бачит, що чорний, чорний, мерскій і рогатий, —
Сотника і всю громаду казав закликати.
Прийшли люди і братчики, аж ся застрашили,
Що с попа зробився дітько уроженний.
Казав дідич которим-найкрепшим за котелиц (?) рвати, —
Жадному ни хотів відстати.
На самім остатку казав при громаді Кирикови брати.
Кирик іно дотиркнувся, — котелиц відстав.
Піп аж зубами скригтав, як котелиц взяв.
Дідич ужаловався, яким би случайом с попа шкіру здійняти.
І всякими способами стали пробовати.
Али ж бо кров жива виступає,
Піп з болю кричит, аж мертвим стає.
Всі периконались, — видят, що не жарти.
Питаєся громади:
„Чи жилаєти собі такого попа?“.
Рече громада до него: „Як ми собі можим жилати такого попа?!
Як він прийде до церкви, — що має которий Богу молитися,
То буде на попа дивитися“.
Дідич взяв бумагу, став писати карту.
Описавши всю гісторію: „новоє з'явлінния“,
Шле его до Житоміра в Духовноє правления [1]).
Видут попа, зачіпивши веревкою за роги,
За ним біжит народ со всіх сторін многий.

[1]) Житомир зроблено губерніяльним містом для Волиню 1804 року.

Видут его, сило від села, улицями,
Другі кажут, що чигани ходят з мидвидями.
Як прийшли в город губернскій, ни можна сказати,
Що тогди діялось, — трудно описати.
Бігли попи, жиди, купці, каждий глядів.
Шевці, кравці, ремеслинник в хаті ни всидів.
По вулицях, по базарах жумаки курили,
В католическом соборі на збор дзвонили.
Декотрі думали, що город занявся,
А инші, що жидівский Мишіяш народився.
Али хто видів чорного попа з рогами,
То каждий думав, що піймали чорта меже видумами (sic).
Став він перед дверема Духовной палати
І подали протопопу бумагу читати.
Протопоп, прочитавши, дужи задивився,
Вибіг на двір, зирнув на кума, аж перистрашився:
„Що ти, бідний Корчевський, зробив? Бачиш, як Бог карає
„Такого, котрий Божого закону ни ховає!
„Я ж тобі того ни дарую, ради Христа муки:
„Отдам тебе, як следує, в катовскії руки".
І скончивши протопоп свою вигovору:
„Возміт рихло" — крикнув на пахолків, — „чудесну потвору!".
„Хутенько справля[й]тись і часу ни гайти: (?)
„Розстягніт по своему, 500 палок дайти!".
Швитко молодці, як льви, попа пірвали,
Чорну шкуру рогатую цубко натягали.
По такому наказаний, став він цикотати
Та на свою гладенькую жінку нарікати:
„Сопруго моя, супруго! що ти ми зробила?
„Ти мине до всього діла намовила!
„Ти без туги сидиш вдома, — мене поблікуют.
„Палками без милосердія в шкуру дуют!".
Протопоп розгорячився і, дужи сердитий,
Ни позволив попови дати їсти ні пити.
Налаявся, наругався, заклявся без чести,
Казав его під коновойом по всіх містах вести,
По городах, по селах, по церквах, щоби всюди знали,
Щоби всі люди чудиса Божі пізнали,
А попи всі, видівши, щоби каялися,
Всього діла худого крепко стириглися.
І так наш бідний Кор[ч]евський всюди волочився,
Всякий народ удивлявся, і сам соромився.
Зайшов він до Почайова [1]), де Христовая Мати
Виликі чудиса зсилає. А хто хочи знати:
Сліпі, глухі і порчені
Там грішнії во всім гріху бувают спасені.
Али хто там хоче спасенья доступити,
Повинин перши душу свою з хрихів (sic) очистити.
Отож там і наш понисче хтів цуду дізнати,
Щоби міг благословенно шкуру виміняти.
Пішов він до монастира покоритися,
Жичив собі на-завши там остатися.

---

[1]) Почаїв до 1831 року був не православний, а уніятський, в руках черців-базилян.

Став він казати: „О ви, чесні отци - базиляни!
„Буду вам вірно служити, поки віка стане,
„І буду законів божих перестиригати,
„На милость Бога гріги (sic) визнавати“.
Базиляни сказали: „Ми би теє зробили,
„При[й]мили би тебе, і Бога просили:
„Знаєш добри, що нашая Причистая мати
„Ніколи правовірним не дає загибати.
„Али ж ни можна нічого учинити на твоє прошение,
„Аж по формі будеш мати позволение [1]),
„Написани від архирия. Іди ж, не бійся!
„Хочиш хитро-мудро, — отож старайся!“.
Пішов піп задумавшись аж до Аннополя [2]),
Слізми своєми умившись: „Гирка (sic) ж моя доля!“.
Превиле (sic) го до села Загайчинниць, так черці закричали:
Що „ми такого чорта зроду ни видали!“.
Він собі нагадав житомирскі палки:
„Тут же мене, — каже, — посічут-порубают в дрібні кавалки!
„Сопруго моя, сопруго моя! ти ж мени того порадила!
„Ти мене до того діла припровадила!
„Ти сидиш вдома, пануєш, а мене водят, поблікуют,
„І чорну шкіру без милости палками дуют!“.
Привели єго до архирея, поставили в брамі [3]),
Потім роги поставились, шерсть наїжилася, фіст задерся.
Подали бумагу аргирейові (sic) читати.
Архерей, бумагу прочитавши, тоже сам налякався,
Вийшов на двір, по шерсті єго погладив:
„Що ти, бідний Курчевскій, зробив?
„Вірно ти Божого закону не додержував?
„Я тебе святив попом,
„А ти ся зробив волом!
„Ну, тепер треба тобі робити в плузі,
„Там будут тебе хлопці батогами-плетиками бити,
„Повинна чорна шкура відстати;
„А до Почайова нима чого тобі і думати!
„Як схочи Боска воля тебе простити,
„Может і тут шкура ся відчіпити“.
Казав взяти єго меж скотини, на день кусок хліба і троха води давати,
А тим часом, нім що буди, ним орати, і послі на ніч в церку (sic) запирати.
Мучився так пописко цілий місяц; висох, змарнів, з голоду вмирає,
Аж в-опівночі двері стариц відчиняє.
У него борода сивая,
Йоломок ясненький, одежа красная,
І каже: „Встань, попи, стріпнися!
„Покинь шкуру і одягнися.

---

[1]) тобто дозвіл (од православного архирея) для переходу з православія на унію.

[2]) Містечко Аннопіль — Острозького повіту на Волині. 1821 року, як згорів манастир в Острозі, Аннопіль зробився резиденцією православного Волинського архієрея.

[3]) Волинським архієреєм в 1820-их р.р. був Стефан Романовський. Це ж він і переніс єпіскопську катедру до Аннополя.

„І завтра раненько іди до архерея, явися
„І проси того самого, де-сь був, приходу,
„І ни роби більше прикрости народу“.
Завідливому попу клопіт і біда,
А бідному Кирикови щастя, як вода.

II.

Коли склалася ця сатира?

Оповідання про те, як людина перебирається у волову чи цапину шкуру з рогами, щоб захопити чужі гроші, належить до типу бродячих сюжетів, і відоме воно далеко геть по-за Україною. Це з очевидністю показав М. Драгоманов у своїй розвідці „Два украинскихъ фабло и ихъ источники“ („Вѣстникъ Европы“ 1887, іюль, ст. 323 и 339)[1]). Інше питання: коли саме пристосовано бродячий сюжет до Волиню, до вбогого Кирика і до зажерливого попа (на прізвище „Корчевського“), що не захтів був ховати дитину, а потім спробував ще й скарб у Кирика одібрати?

М. Драгоманов у названій своїй розвідці про „Два фабло“ наводить з російської літератури свідоцтво, що в жовтні 1825 р., місяців яких двоє перед повстанням декабристів, ця легенда відома була вже в Петербурзі і викликала там величезну сенсацію, ніби справжня подія. Він наводить оповідання самовидця Дмитра Завалішина: „Петербургскія легенды и событія въ 1825 г.— Исторія попа съ рогами“ [2]). Завалішин переказує, як він сам не міг (а це було в жовтні 1825 р.) проїхати Невським проспектом, коло Казанського собору, бо туди силувався вдертися величезний натовп людей, що бажали побачити там попа з рогами. Окрім простонароддя позбиралося там багато аристократичних екіпажів, карет з великосвітськими дамами. Поліцмайстер марно силувався розігнати натовп, а дами докірливо кричали поліцмайстрові з екіпажів, що він дуже не добре чинить:—адже він сам того попа з рогами бачив, а не хоче, щоб і инші так само подивилися. Потім рознеслася чутка, що рогатого попа, тайкома, перевезли до Олександро-Невської лаври. Туди ще більше насунуло люду. Якийсь архієрей (думали, що сам мітрополіт) висунувся з церковного вікна, що над брамою, і почав запевнювати народ, що ніякого попа з рогами нема, і що це—дурні, порожні чутки. Але люди ще більше пнулися до манастиря і почали збивати собі драбину, щоб перелізти через манастирську огорожу. Тільки пожарними кишками,— зброєю, підчас жовтневої холоднечі, дуже сильною,—пощастило розігнати незліченну юрбу тую. З-поміж рясних, численних легенд, які тоді в Петербурзі циркулювали, Завалішинові здавався за найправдивіший варіянт—такий: В одній з „Юго-Западныхъ губерній“ якомусь бідному дідові вмерла баба. Піп заправив за панахиду „карбованця“ („мѣстное выраженіе, означающее — цѣлковый“, пояснює Завалішин), і харпакові-дідові довелося ховати свою бабу самому, без попа. Але, як знайшов він, копаючи, цілого горщика із срібними грішми, то

[1]) Передруковано по українськи в „Розвідках М. Драгоманова“, т. II, Львів, 1900, стор. 66-94.

[2]) Завалішинове оповідання надруковано в журналі „Древняя и Новая Россія“ 1879, ноябрь, ст. 403-409.

зміг закликати й попа, та й переказав йому, звідки в його взялися гроші. Попадя порадила попові напнути на себе вночі шкуру з зарізаного, саме тоді, цапа та й піти одібрати гроші у діда. Тільки-ж шкура ще була свіжа і присохла до попової голови і до тіла. Як почала попадя оддирати її од попа, то необережно сіпнула його за присохле до шкури волосся. Піп залементував, збіглася челядь і сторонні свідки, і попа віддали під суд. Судовії акти переслано було, так думав Завалішин, до Петербургу, до Синоду; а в Петербурзі, з того, рознеслася чутка, ніби привезли й самого попа з рогами, які, за його гріх, міцно до нього приросли. Говорилося тоді таке: „Будетъ въ Казанской молебствіе, чтобы Богъ помиловалъ попа, и рога отпали-бы. А молебствіе будетъ служить митрополитъ съ главнымъ духовенствомъ“.— М. Драгоманів наводить ще й инше свідоцтво, із книжки В. С. Іконнікова: „Графъ Н. С. Мордвиновъ“ (СПБ, 1873, ст. 420), де говориться за доносний лист Шишкова 1825 р. до царя Олександра I про „буйный духъ времени“, про розповсюдження розкола й непошани до духівництва, та про поширені в народі чутки „о нѣкоемъ попѣ, нарядившемся, для совершенія неистовства, въ козью съ рогами кожу, которая тотчасъ-же къ нему и приросла“. На Драгоманова думку, донос Шишкова натякає, що в переносі легенди з України до Петербургу брали участь розкольники.

1902 р. казанський професор Євг. Бобров знов спинився на петербурзькій легенді 1825 р. про рогатого попа у своїй книжці: „Литература и просвѣщеніе въ Россіи XIX в.“, а саме в розділі „Сказанія о корыстолюбцѣ въ козлиной шкурѣ“ (т. III, ст. 171—181). Бобров навів оповідання поляка-цензора Осипа Пшецлавського про те, як „въ половинѣ октября 1825 года въ Петербургѣ разнесся слухъ, что изъ какого-то малороссійского уѣзда, привезли попа съ козлиною головою и рогами“. Чутка, яку переказує Пшецлавський, більш-меньш збігається з тією, яку переказує Завалішин (і яку використав Драгоманов). Так само оповідає Пшецлавський про те, як більш од тижня „десятки тысячъ любопытныхъ“ вдиралися до Казанського собору і до мітрополічого будинка. Лиш на восьму днину, „когда, послѣ многихъ увѣщаній, народъ все еще не расходился и домогался попа, то привезли пожарныя трубы и стали обливать. Тутъ уже никакое любопытство не устояло противъ душей октябрьской воды. Всѣ разбѣжались и болѣе уже не собирались. Попъ и съ рогами канулъ въ воду, и общество стало мало-по-малу смекать, что дескать, можетъ, его и совсѣмъ не было. Басня о попѣ-рогоносцѣ туманила Петербургъ за два мѣсяца до 14 декабря 1825 г. Слышно было, что будто-бы изъ слѣдствія о декабристахъ открылось, что они пустили ее въ обращеніе для испытанія легковѣрія народа, который, какъ и войско, они замыслили морочить другими выдуманными ими нелѣпостями“ [1]). Окрім того Є. Бобров подав уривок із автобіографії бувшого семінариста Н. Гілярова-Платонова: «Изъ пережитого“ (част. I, ст. 329), де наводиться більше-менше цей самий „разсказъ“, що циркулював він за двацятих років серед учнів нижчих і середніх російських духовних шкіл. Оповідач-семінарист додає:

[1]) „Русскій Архивъ“ за 1872 р., т. X, ст. 1567—1568: „Нѣсколько словъ по поводу отвѣта г. Берга г. Пршецлавскому“.

„Солдатъ Өома, содержатель табачной лавочки, видѣлъ, какъ этого попа провозили въ Петербургъ; народа собралось множество смотрѣть, и самъ Өома видѣлъ этого попа“. Нарешті Є. Бобров згадав, що молодий поет О. Полежаев (він 1825 р. був ще студентом московського університету) використав петербурзькі (очевидно, вже й московські) оповідання про попа в цапиній шкурі на те, щоб скласти поему „Иманъ-козелъ“ (надрукована була в „Вѣстникѣ Европы“ 1826, № 11, май—іюнь, ст. 161—177)[1]. За-для цензурних небезпек, Полежаев не зважився зробити героєм поеми православну духовну особу, а переніс усю дію в мусулманську країну, в арабську північну Африку. Бідного селянина назвав він Абдул-Мелеком, а замість неситого попа виставив неситого муллу („іман“, тоб-то „імам“). Із сучасного тодішнього свідоцтва Н. А. Полевого[2]) видко, що „стихотвореніе Иманъ-козелъ, нѣкогда напечатанное въ Вѣстникѣ Европы, надѣлало довольно шуму“. На Боброва думку, мабуть воно було однією (з инших) причин „разжалованія“ Полежаєва із студента в салдати, тим більше, що слідство над декабристами мало викрити певну причетність декабристів до легенди про рогатого попа. Зрештою, каже Бобров (ст. 173), „нельзя съ увѣренностью заключить, изобрѣлъ-ли эту басню кто-либо изъ декабристовъ самъ, или-же, воспользовавшись уже готовымъ народнымъ преданіемъ, пустилъ его только въ качествѣ пробнаго шара въ оборотъ“.

Гадаю, ми й апріорно не могли-б ані на мент сумніватися, що й декабристи й розкольники 1820-х рр., розповсюднюючи в Великорусі цю „малороссійскую“, „изъ юго-западныхъ губерній“ легенду, не сами її видумали, лиш попросту використали те готове, що вже оповідалося на Вкраїні. А готова була не сама тільки фабула, бродячий сюжет той, ба мабуть таки існувала тоді вже й та сама віршованая сатира про Кирика, що її текст ми вище надрукували. Дві хронологічні вказівки на час свого скомпонування подає й сама вона своїм текстом. Одна вказівка—на terminus ante quem; це—згадка за Почаївський манастир з його уніятськими черцями-базилянами. Почаївський манастир, перейшовши на унію 1720 р. і обернувшися в уніятську твердиню, залишивсь уніятським лиш до 1831 року; того року розгорнулося польське повстання, почаївські черці-базиляни стали на бік польських повстанців,—і імператор Микола I розпорядивсь одібрати манастир од базилян та й передати його духовництву православному, вмістивши тут і православну консисторію. Друга вказівка—на terminus post quem; це—згадка, що православний волинський архієрей живе в Аннополі; а ми знаємо, що волинську катедру перенесено до м. Аннополя (Острозького повіту) після острозької пожежі 1821 року. Оті дві згадки непохитно кажуть нам, що складено віршу про Кирика в 1820-х рр. А коли порівняти її текст до петербурзьких легенд 1825 року (які, з свого боку, покликаються на територію українську), то таке порівняння, здається мені, виразно промовляє за пріоритетом нашої вірші.

---

[1]) Потім її передруковано в „Стихотвореніяхъ Полежаева“ 1832 р. і в пізніших виданнях, як от суворинське видання віршів Полежаєва, СПБ, 1889 (див. ст. 474—489, та авага на ст. 543).

[2]) „Московскій Телеграфъ“ 1832 № 11, іюнь, ч. 45, ст. 355—359.

Де вона мала скластися?—Живовидячки на Волині. На це вказують,—рясненькі, нівроку,—географічні її згадки: Овруцький повіт (там живе сільський православний піп Корчевський), губернський город Житомир (губернський—з 1804 р.), містечко Аннопіль на Острожчині з його архієрейською православною катедрою та недалеке с. Загайчинці, нарешті м. Почаїв з його побожно - уніятським базилянським манастирем;—це все волинська топографія 1820-х рр. Цікаво, що виключно з Волиня та з сусідніх повітів України Правобережної походять і всі записи тієї віршованої сатири, або всі звістки про ню: а якщо Жемчужніков записав свій текст справді на Лівобережжі, на Пирятинщині, то й він (або Куліш) в уста своєму кобзареві вклав заяву, що завчив кобзар цю віршу не на Лівобережжі, ба за Дніпром, в Димері, тоб-то ближче до Волиню-таки.

Хто саме склав цю сатиру? Які кола? — Безперечно у н і я т с ь к і, ворожі православію. Тут у сатирі й термінологія уперто держиться ще уніятська, з ремінісценціями про недавні польсько - державні часи. Уніяти титулуються в вірші: „правовірні“, а православні—вони для автора вірші лиш „благочестиві“. Духовництво тієї „благочестивої віри“—то грубі товаряки-христопродавці, як, от, піп Корчевський — герой сатири, що або по товарячому пеститься із своєю гладкою попадею (а вона—в сатирі—мальовниче гладить себе по пузі), або дере той піп гроші з живого й з мертвого, ще й за чорта з рогами передягається та йде бідного грабувати. Не моральну силу має—в сатирі—таке „благочестиве духовенство“, тільки фізичну: спирається на московську владу. І саме прізвище батюшки - грошолюба: „Корчевський“—чи не московське воно часом? Може цей батюшка—великорус-чужак, надісланий з тверської Корчеви? Ба, коли він і українець зроду, то—такий, що вже закручує свою мову на московський лад („Пашов вон, машельнік, плут!“) і, якщо найвищих, первосортних московських лайок не загинає (принаймні, сатира цiломудрено про це мовчить), то все-ж титулує свою парахвіянку, Кирикову жінку, щиро - московським епітетом: „бл-ь“! Поруч такої „благочестивої“ дичі, справжня побожність і свята благодать живе тільки в уніятів, у преподобних отців-базилян у Почаєві,—і батюшка Корчевський, покараний од Господа, кінець-кінцем упізнає, що тільки в базилян-уніятів є справжня віра. Він тоді й сам хоче навернутися до унії, як до єдиної спасенної віри, та ба! базилянам заборонено прийняти покаяного грішника в лоно католицької церкви, на це треба-б дозволу од „благочестивого“ архієрея з „Аннинполя“;—ну, а той архієрей, звичайно, дозволу не дає. Тільки-ж Мати Пречиста Почаївська, бачучи, що батюшка Корчевський душею вже привернувсь до правдивого костьолу Божого і тільки через заборону од православного владики не сміє формально навернутися на унію, змилосерджується над розкаяним схізматиком і привертає йому людську подобу. – Ясно, що така антиправославна сатира могла скластися тільки в уніятських колах 1820-х рр., і найпевніш—десь-таки в Почаєві, коло „цудовної“ ікони Пречистої Матери.

Звертають на себе увагу ще й польсько-шляхетські настрої в цій українській вірші про Кирика. Поруч православного дикуна-попа виводиться й пан того волинського села, тоб-то польський поміщик, і той пан-католик—іде-

ально-добрячий, не те що православний піп. Між ним, „добрим паном“, та підданими мужиками—панує ідилія: це не пан, а батько рідний! „В горачий час“ він жене людей на жнива, і Кирика—теж, хоч йому дитину треба ховати; тільки-ж Кирик не ремствує: „панська власть“—це святиня непорушна,—так Кирик і попові поясняє. І за те Кирикові—щастя-гроші од Бога. Ці ідилічні малюнки українсько-польських відносин теж дуже добре підходили-б до світогляду почаївських черців-базилян, що незабаром, за якихсь літ шестеро, взяли активну участь у пансько-польському повстанні 1831 року, але безперечно ще й 1825 р., коли так зв. третій сейм „Царства Польського“ мало не формально порвав з російським правительством, всією душею були з поляками-панами.

Нарешті, дозволю собі поставити питання: в основі вірші про Кирика, з її аж надто точними географічними подробицями, ба навіть з точно поданим поповим прізвищем—чи не могла-б лежати якась дійсна волинська подія 1820-х рр.?

Коли Заваліщин, розказуючи за петербурзьку голосну чутку 1825 р. про попа з рогами, висловив думку, що в „основі чутки була дійсна пригода з одним попом, хоч у самій тій пригоді й не було нічого чудесного“, то Драгоманов у своїй розвідці „Два фабло“ назвав Заваліщинову думку „дуже характерною“ наївністю: „Заваліщин,—пише Драгоманов,—пішов за слідами наївних раціоналістів, від Геродота до самого Ренана, котрі хтіли раціоналістично витолкувати міти“ [1]). Не вважаючи на всеньку мою пошану до Драгоманова, я дозволяю собі в Заваліщиновій думці не добачати нічого наївного, і тим паче „характерно-наївного“. Хіба-ж у повсякденному житті не трапляється, щоб нечесна людина, ідучи на грабунок, передягалася чи за чорта, чи за мерця, чи за иншу прояву? Хіба-ж приміром, і в відомому церковно-побутовому романі Лєскова „Соборяне“ (повному високої життєвої правди) ми не зустрічаєм історії про міщанина-грабіжника, що передягався вночі за чорта, а диякін-Ахилла не побоявсь та й злапав його? Тому не буде аж ніякої наївности припустити, що в глухому кутку глухого Овруцького полісся бл. 1825 року сільський піп Корчевський справді напнув на себе вночі волову шкуру з рогами, бажаючи пограбувати забобонного селянина, тільки-ж сам упіймавсь, і привели його на владичній суд до Аннополя. Поголоска про такий скандал могла швиденько рознестися скрізь по Волині, і на ню одразу моглиналипнути готові, трафаретні подробиці з бродячої легендарної фабули про кару Божу для таких грішників. А уніятські почаївські кола могли використати тую мішанину правди з легендою, щоб і сатиру на православних скласти, і ще один „цуд“ до почаївського реєстру занести. Такий процес утворення релігійних легенд ми добре можемо постерегати навіть тепер, або—краще сказати—саме отепер. В иншому місці я мав нагоду точно висвітлити так зв. „Чудо в Лаврі“ 1926 року. Мені поталанило документально довести, що, попросту, весною 1926 року одна жінка, на прізвище Марія Луданикова, залізла вночі до великої церкви Київо-Печерської Лаври, мабуть щоб обікрасти вівтар,—а за троє-четверо днів уже всі авторитетні перекупки на київських базарах оповідали, як ото в ночі в Лаврі з'явилася пресвята Діва-Марія,

[1]) „Розвідки Михайла Драгоманова“, т. II, Львів, 1900, ст. 92.

мати Божа, та які чуда вона творила, та як безбожники-комуністи хтіли були стреляти в ню, але посліпли і правдиву віру впізнали. За місяць-два про це балакала геть-уся побожна Україна [1]). Що бува тепер, те хіба не могло бувати і сто літ тому? Для повної аналогії сучасної легенди 1926 р. до легенди про попа Корчевського та про Кирика-бідака 1820-х рр. не стає тільки, щоб якась побожна душа отеє „Лаврське чудо“ в вірші вбгала та на антикомуністичну сатиру переробила.

III.

Тому що текст, якого був спробував 1857 р. видрукувати Куліш, залишається—можна сказати—„на правах рукописів“ і побільше неприступний для читальницького загалу, я його тут передруковую. Для порівняння передруковую й пізній запис Хв. Кудринського 1894 року.

Оце текст, що його вирізала цензура з II тома „Записокъ о Южной Руси“ (СПБ, 1857, ст. 83—95):

Баллада изъ временъ унiи.

Щось-то сталось на Волині, в Бобруйськім повіті;
Таке чудо ізробилось, що й не було в світі.
Послухайте, люди добрі, щось маю казати...
Моя мова хоч не гладка, да не стану брехати.
В однім селі міждо бором тече бистра річка.
Ой там стояв хрест високий, а під ним капличка.
Ой там стояв дворець красний, а в йому розкоші:
Там жив дідич дуже добрий,—все роздає гроші
Кажний день п'є, веселиться. Ще й грають музики;
А як прийде хто судиться,—так що твій владика!
Там і церковця стояла, не знаєм, якая; [2])
Коло неї піп косматий, попадя гладкая.
Там жив мужик, дуже бідний, він Кириком звався,
Що він робив діло щиро, добра не сподівався.
Саме в жнива, в робочий час,—нещасна година,—
Зробивсь Кирикові клопіт: померла дитина.
Пішов Кирик по сусідах помощей прохати;
Не схотів ніхто нічого Кирикові дати.
От і вернувсь він додому, обливщись сльозами:
Зазнав тепер бідолаха, як жить з сусідами.
Пішов Кирик до панотця да впав на коліна:
„Помилуй м'я, чесний отче! померла дитина!
„Саме в жнива, в робочий час—превелика біда,
„Що нема в мене, панотче, ні соли, ні хліба.
„Прошу я вас, чесний отче, дитину сховайте,
„А що маю плати дати—до весни чекайте“.
А згрізнувсь пів на Кирика, тупнувши ногою:
—„А, ти!“ каже, „плут! п'яниця! Я в тебе слугою?
„Нема в тебе чим платити,—а лінив робити?
„От хоч-би пішов до мене днів на п'ять косити,

[1]) Див. „Етнографічний Вісник“, кн. IV (1927), ст. 120—125: „Як утворилася легенда про нове чудо в Лаврі?“.

[2]) У Димінського: „благочестивая“.

„А жінка нехай би на лан ішла жита жати,
„Ніж би я мав тобі плати до весни чекати".
—„Ні, панотче!" каже Кирик, „сей час не надовго:
„Чоловік я одинокий, немає в дворі нікого.
„Треба й хліба заробити, й панщину отбути,
„Щоб іще і перед паном ледащом не бути".
—„Ах, ти!"—каже—„плут! п'яниця! В вас нема й не буде!...
„Щоб ви усі вигинули, ледачії люди!"
А нарешті піп Кирика кулаком у спину:
„Пішов геть з моєї хати, еретичний сину!"
От і пішов бідний Кирик. Іде, плаче, тужить:
Нема йому щастя-долі, фортуна не служить!
Іде селом бідний Кирик, сльози утирає;
Аж ось його дідич добрий як раз зустрічає:
„Чого се ти плачеш, Кирик? чого засмутився?"
Розказав Кирик свою біду, так пан аж скривився.
Далі й каже Кирикові про його причину:
„Що ж робить! Іди вже, Кирик, сховай сам дитину".
Оттоді вже бідний Кирик,—що більше чинити?—
Узяв заступ да лопату, пішов ямки значити.
Прийшов Кирик на могилки, ямку зачинає:
Аж ось іде старенький дід, борода сідая.
—„Здоров, каже, „бідний Кирик! що ти хочеш робити?"
—„Хочу", каже, „ямку копать, дитя схоронити".
—„Не копай же ти тут ямки: твердо копать буде.
„Хай тут викопають ямку собі инші люди.
„Ось іди-лиш, я покажу, де тобі копати:
„Будеш мене за се місто довго споминати".
От і пішов собі той дід, із ним розпрощався,
А наш Кирик до копання дуже щиро взявся.
Небагато він прокопав. Докопавсь до грошей,
Да й витяг, як сили мога, котелок хороший.
Оце ж не став над котелком Кирик розмовляти;
Узяв із ним карбованці да й помчав до хати.
Засунув тії карбованці подальш у комору.
І рад Кирик карбованцям, і боявсь поговору.
Оце ж набрав Кирик грошей в кешеню чимало,
Щоб ісправить обід бучний, щоб для усіх стало.
Тепер пішов до оренди, да взяв спуст горілки [1]);
Покрепивсь по гірких трудах; не забув і жінки.
А вона всю ніч не спала, пекла да варила,
Зависливих своїх сусід добре угостила.
Тут ще Кирик до панотця побіг швидко й прудко,
Щоб і там не забариться, і звернуться хутко:
—„Помагайбі, чесний отче! Знов до вас у хату:
„Поховайте з благочестием, візьміть з мене плату".
—„Що ти, Кирик! чи ти зцапів, чи горілки впився,
„Чи, лежачи знай на боку, од жиру скрутився?
„Дай п'ятнацять карбованців, як добрії люди,—
„Поховаю з благочестием, усе гаразд буде".
Бідний Кирик од порога приступав поволі
Да й висипав карбованці перед попом на столі.
Тут ще пішов і братчиків Кирик загодити,

[1]) Спуст—три відрі

Щоб братчики ізвеліли на братство дзвонити.
Тут ще людей бідний Кирик на обід ззиває,
І, хто іде із копами, у двір завертає.
То всі сусіди у Кирика наїлись і напилися.
А наївшись і напившись, по домам розійшлися.
Да й ніхто ж так, як пан отець, не жере, не пожирає,
І яку іще він думку сам собі гадає!
„Отто, Боже милостивий, як у світі дивно!
„Що який іще учора був сей Кирик бідний!
„Вчора лазив на колінах, плакав да просився,—
„Тепер сипле карбованці... Де він так розжився?"
Алчущая попадя з обіду прийшла, роздяглася:
Як здумала про Кирика, так аж схопилася:
—„Ой ти", каже, „чесний отче! прими наставление:
„Нехай прийде Кирик на сповідь у се воскресение.
„Да випитай усю правду, нехай тобі скаже,
„Де він узяв стілько грошей,—нехай всі покаже!"
Отто ж уже воскресение святе наступає,
А піп дяка по Кирика зараз посилає.
Кирик прийшов і висповідь в церкві вислухає;
А піп про гроші у Кирика вже скоріш питає:
„Оце ти, Кирик, не признаєш, а то гроші прокляті:
„Треба тобі їх посвятить, да на церкву дати.
„Тепер,—каже,—ти в розкошах все п'єш да гуляєш,
„А я знаю, як ти за їх душу потеряєш".
Кирик вислухав висповідь да й признавсь про гроші,
Що викопав на могилках котелок хороший:
„Коли ж я взяв за ті гроші гріх на свою душу,
„То я той гріх то сяк, то так спокутувать мушу".
Одправив піп служение, додому вертає,
А попадя алчущая вже його питає:
„А що", каже, „чесний отче? як Кирик признався?"
—„Знайшов", каже „великий скарб, да гріха не злякався".
—„Не знаєш же", каже, „попе, як ті гроші взяти!
„Треба в сінях із бантини волову шкуру зняти".
Унесли шкуру, розп'яли на столі, намочивши водою:
Не було в хаті більш нікого, тілько піп з попадьою.
Оце ж попа попадя в шкуру нарядила,
А щоб шкура держалася, ще й дратвою зшила.
Наділа попові шкуру на руки й на ноги,
А на голову поставила волові роги.
Так то перше був той піп тілько бородатий,
А то вже став тепер той піп наче чорт рогатий.
Як прийшов же рогатий піп до Кирика хати,
Да й став чорт батька знає по-якому муркотати.
Оце ж Кирик одсунув кватирку, на двір подивився;
Бачить чорта із рогами—да й перехристився:
„Ой ти, чорте", каже, „чорте! чого ти явився?
„Чого се ти так рогами на мене наставився?"
—„Ти знайшов", каже, „на могилках котелок з рублями:
„Оддай міні, бо залізними обдеру пазурами,
„Да й укину в пекло на дно, голову зірвавши:
„Будеш знать, як брати гроші не загорювавши".
Кирик вийшов, йому гроші за двері висунув;

Двері скоріш зачинивши, засувом засунув.
Як вернувся ж він у хату—що з біди робити?
Забрав дявол усі гроші!... Почав голосити.
А піп уже над котелком не став розмовляти,
Вхопив скоріш карбованці да й помчав до хати.
А попадя вже в кватирку давно виглядала:
„Бачиш, попе, швидко справивсь! Я тобі казала!“
Оце ж хотів піп попаді котелок оддати,—
Так уже не хочуть його руки од котелка одстати.
Оце ж хотіла попадя з його волову шкуру зняти:
Так чорта з два! вже не можна й ножем одідрати!
—„Ех!“ кричить піп косматий, „ви гроші прокляті!
„Ой, на що було міні вас у Кирика брати!“
Назавтра рано до Кирика попадя приходить
І чудненьку вже сторію вона з ним розводить:
„Добридень“, каже, „тобі, Кирику! магай-бі діло робити!
„Отто піп хотів з тобою шутку пошутити;
„А та йому із тобою шутка не далася,
„Да нещасна годинонька—в руки вчепилася.
„Іди, Кирику, будь ласкав до нашої хати,—
„Чи не дадуться твої гроші тобі в руки взяти?“
А Кирик не пішов до попа своїх грошей брати,
А ще пішов до дідича про диво сказати.
А дідич ізвелів зараз громаду збирати,
Да велів попу нести гроші до Кирика хати.
Оце же уже добрий дідич громаду збирає,
Да вже про того попа листи писать зачинає.
. . . . [1])
—„Ну, теперь же“, каже, „хлопці, у моїй ви власті:
„Ведіть попа до Почаєва, хоч би мав він і пропасти!—
Залигали тоді попа за руки й за роги,
Зоставили незвязані тілько одні ноги.
Як повели ж, то по базарах курища куріли,
А по церквах, куди вели, скрізь на збор дзвонили.
Збиралися шевці, кравці і малії діти,
Усе на те велике чудо, на диво глядіти,
То як привели вже в Почаїв, де стоїть Божа Мати,
Так він упав на коліна да й давай прохати:
„Ой зними з мене, Божа мати, воловую шкуру!
„Перестану вже жінки слухать! покажу натуру!...

Що ж до другого запису, Хв. Кудринського 1894-го року („Київ. Стар.“ 1894, март, ст. 544), то Кудринський, хоч і зазначає, що вірша про Кирика у них на Рівенщині не співається, ба ро́зказкою оповідається, все ж зве свій рівенський запис „пісня“ і додає таку попередню увагу: „Пѣсню о Кирикѣ разсказчикъ говорилъ послѣ одной юмористической сказки и началъ пѣсню такъ: „З-під того же самого села біжить річка невеличка“. Мы не приводимъ сказки, потому что она съ пѣсней о Кирикѣ не имѣетъ ничего общаго и приставлена къ ней механически... Вотъ эта „баллада“, или,

[1]) Що визначають у Куліша ці точки? У Димінського саме отут і йде найдошкульніщеє оповідання для православних. Мабуть було воно і в Куліша, тільки ж він побоявсь цензури та викинув його, а натомість понаставляв точок.

какъ говорилъ [Жемчужнікову] Остапъ [Вересай] въ корчмѣ, „пісня, чи казка“ [1]):

З під того же самого села біжить річка невеличка,
А на тій річці стоїть капличка;
Недалечко от каплички Божа церковка святая,
Старая, благостивая (sic).
А при тій церкві піп з попадею:
У попа—борода велика й сивая,
А попадя—молода ще та гладкая.
Жив був Кирик, бідний чоловічок,
Була в його бідна жінка, були й діти невеличкі.
От прийшов час, жнивова година,—
Померла у бідного Кирика маленька дитина.
Пішов бідний Кирик до попа:
—„Добродію, добродію! чи не могли-би меї дитини сховати?
„Що ви схочете за похорони взяти?“—
Піп радий радесенький, трасе бородою,
Розмахує рукою:
—„Що-ж,—каже,—твою дитину можна поховати,
„Але: не богато з бідних людей дбати,
„А десять карбованців таки треба взяти...
„Що треба, то треба... Не мов міні ні слова.
„Бо в мене з тобою короткая мова“.—
Кирик каже:—„Добродію, добродію! Я не можу стільки дати,
„Де вже міні, бідному Кирику, стільки взяти?“.
Піп—як тупнув ногою!
Як мотнув головою!
Як потріс бородою!
Як закричить!
Як заверещить:
—„Ще таких людей не було й не буде,
„Коли-б випропадали такі бідні люди!“
Заплакав бідний Кирик, та й пішов до пана.
Та й скаржиться пану:
—„Не хоче піп моеї дитини ховати.
„Хоче з мене, з бідного Кирика, десять рублів взяти“.
Пан йому й каже:
—„Я тобі ось що скажу:
„Іди ти до села, достань заступа й лопати—
„Та іди сам на свою дитину яму копати“.
Послухався бідний Кирик пана, пішов він додому,
Став на коліні, помолився богу...
Аж прийшов до його Божий старець:
—„Кириче, бідний чоловіче! іди ти до села,
„Достань заступа й лопати,
„Та іди сам на свою дитину яму копати,
„Та не копай на низу, а копай на горбу,
„Нехай богатшії люди копають на низу“.—
Взяв Кирик заступа й лопати,
Та став сам на свою дитину яму копати,

[1]) Окремі віршові рядки порозкладав Кудринський не скрізь точно. Ми, на підставі рим, внесли скількись виправок, тоб-то часом (у двох-трьох місцях) позливали два Кудринського рядки в один.

Та не копає на низу, а копає на верху,
Як казав йому Божий старець [1]).
Став бідний Кирик на горбу копати,
Став до його котел з грошима вирнати.
Набрав бідний Кирик гроші до кармана,
Пішов назад до пана,
А од пана до попа:—„Добродію, добродію! чи не могли б меї
дитини сховати?
„Що ви схочете за похорони взяти?"
Піп—радий-радесенький:
—„Що ж—каже:—не богато з бідних людей дбати,
„А десять карбованців треба взяти".—
Бідний Кирик довго не возився,
Дав десять карбованців, та й зовсім розплатився.
Піп гроші забрав
І старосту зазвав,
Казав на дзвониці на збір позвонити:
З радістю, з веселістю, Кирикову дитину похоронити.
Зазвав бідний Кирик попа до хати,
Став його добре частувати,
Став мед і вино давати.
Дивується піп: „Як се так сталося?
„У бідного чоловіка стільки грошей набралося?—
А попадя навіть очі витріщила, все до попа пристає,
Покою не дає:
—„Добродію, добродію, чи не могли-б ви бідного Кирика
до сповіди прийняти,
„Та на духу його добре розпитати,
„Де-б він міг стільки грошей достати?
„Чи не міг би він об тії гроші признати?"
Послав піп старосту, щоб Кирику наказати,
Що піп його хоче во всіх гріхах сповідати.
Прийшов староста до Кирика,
Бідного чоловіка,
Та й каже:—„Ей, ти, Киричє,
„Бідний чоловіче!
„Іди-но ти до церкви, хутенько сповідайся
„Та в тих грошах гарненько признайся.
„Чи хочеш, чи не хочеш, а мусиш ти таки сповідатись,
„Мусиш в тих грошах признатись..."—
От пішов Кирик,
Бідний чоловік.
В церкві у попа довго-таки сповідався,
А в тих грошах ніяк не признався.
Попадя не знає, щò думати, щò й гадати:
Не знає, як тії гроші од Кирика одняти!
Думала, думала таки чимало,
А в решті таки нагадала:
—„Добродію, добродію, єсть у нас суха шкура;
„Послухай-но мене гарненько.
„Візьми-но ти в ту шкуру та вберися,
„Та до бідного Кирика по гроші покрутися.

[1]) Певне треба б: „Як казав Божий старець йому". *М. Л.*

„Як побачить, так бідний Кирик злякається
„І в тих грошах запевне признається...“
От взяла попадя ту шкуру, намочила.
Пошла на село доставати дратви і шила.
Зашила попу руки й ноги,
Приставила на голові дьявольські роги.
Став піп стукотіти, гракотіти,
Став уночі до бідного Кирика подходити:
—„Гей, Кириче, давай гроші, бо буду світ палити:
„Бо як не отдаси, то будеш на огні, в пеклі горіти;
„Стануть тебе чорти гаками драти,
„Стануть тебе бити й катувати...“
І стукотить, і гракотить, і мотае рогами,
І тупає ногами.
Ще й трасе бородою.
Зобачив Кирик—і зовсім злякався:
„От прийшла тепер до мене лихая година!
„Що я буду тепер робити з тими грошима!...
„І чому я попу на сповіді не признався?
„Тепер би я з такою бідою-б не знався...“
Взяв Кирик котел із грошима
Та як тарахнув дверима:
—„А, нехай де тебе,—каже,—візьме лихая година
„Та з твоїми дьявольськими грошима!
„Іди ти од мене в чому прийшов!
„Держи в руках,—як найшов!
„Не положи нігде,—як узяв!
„Носи так,—як приняв!
„І щоб-же тебе чорт узяв!“
Взяв піп котел і додому подрав,
Радесенький, що Кирик свої гроші оддав.
Став піп гроші пані оддавати—
Аж стали гроші до рук приставати;
Стала попадя шкуру пороти,—став піп кричати, верещати:
Не можна аніяк шкуру одняти!
Трапилася з попом біда малая,
Біда малая і простая:
Пристала
Йому шкура до сала.
От, начали письма-листи по світу розсилати:
Чи не найдеться часами хто-небудь на світі,
Щоб тую самую шкуру з попа зняти?
Стали письма-листи назад повертати:
Ніхто не хоче теї шкури зняти.
А Кирик каже:—„Я можу тую шкуру з попа зняти,
„Оно перше треба міні гроші назад оддати.—
Як зняв Кирик шкуру і гроші взяв,
Піп закричав, ще й зубами заскрекотав.
Шкода йому тих грошей, але нема що робити!
Лутше гроші оддати, чим з рогами ходити.

(Записана въ м. Степани Ровенск. уѣзда, Волынской губерніи).

Ан. НОСОВ.

МАТЕРІЯЛИ ДО АНТРОПОЛОГІЇ УКРАЇНИ.

Українці Поділля.

Антропологічний матеріял, який маю тут подати, стосується українського населення Поділля і охоплює досліди мої р. 1926. Виміряно й досліджено було з Вінницької округи — 3, Кам'янецької — 72, Могилівської — 4, Проскурівської — 1 і Тульчинської — 3, разом 83 чоловіка (♂)[1]) та 9 жінок (♀). Оскільки останніх досліджено було невелику кількість, в цьому оглядові не торкатимуся їх зовсім, залишаючи це до майбутнього, коли збереться більш відповідного матеріялу.

На Кам'янецьку округу припала більша частина досліджених суб'єктів; инші округи представлено незначною для будь яких висновків кількістю, тому, в дальшому торкатимемося усіх разом, відзначаючи тільки якісь характерні антропологічні ознаки якоїсь округи, коли вони в чому яскраво виявлені.

З досліджених (♂) майже всі з походження селяни, які за професіями розподіляються так: хліборобів 47%, робітників різного гатунку праці 17%; учителів 17%, учнів 11% та службовців 8%. Розглядати далі їх за цими групами ми не будемо, бо на кожну з них припадає невеличка кількість суб'єктів, щоб робити певні висновки.

Виміри й спостереження велися згідно з Міжнародньою Згодою, що прийнято на XIII Міжнародньому Конгресі Доісторичної Археології та Антропології в Монако 21/IV р. 1906.

Українське населення Поділля до цього часу майже не було антропологічно досліджене. Маємо тільки досліди Б. Крижанівського (52 ч.— півн. Поділля, 61 — по Бугу, 32 по Дністру), але їх опубліковано в сумарній частині і то взято тільки деякі антропологічні ознаки[2]); докладної публікації цих матеріялів досі зроблено не було; самих матеріялів ми, на жаль, не маємо, і через те в дальшому доведеться для порівняння торкатися їх тільки за працею проф. Вовка, зазначеною вище, там де їх наведено. Поруч того, в міру потреби, будемо користуватися й з инших джерел, що-до українців взагалі. Оскільки дуже мало є публікацій, що-до антропологічного вивчення

---

[1]) Індивідуальні виміри їх подано в табл. 30.

[2]) Волков. Ф. К. Антропологические особенности украинского народа. „Украинский народ в его прошлом и настоящем". т. II 1916.

українців, які давали б більш-менш вичерпливий матеріял, не кажучи про все українське населення, але й по окремих територіяльних одиницях,— ми дивимося на нашу розвідку, як на певний антропологічний матеріял одної територіяльної частин УСРР (Поділля), який разом з иншими послужив би за матеріял до пізнання справжнього антропологічного типу українського народу в цілому та в його складових антропологічних частинах [3]). Тому в даній роботі ми ще не будемо порівнювати антропологічні ознаки з иншими народами і з'ясовувати синтезу та причини утворення сучасного типу українців, відкладаючи це надалі.

Наші антропологічні досліди провадилися в значній більшості (табл. 1) над дорослими суб'єктами, переважно (73,5%) віку 21 — 40 р. Молодшого

ТАБЛИЦЯ 1

Українці Поділля	Вік Âge				
	по 20	21—30	31—40	41—50	51 і б.
	14,4	54 2	19,3	10,9	1,2

віку трапилося дослідити (до 21 р.) — 14,4%: це студенська молодь 19 — 20 років; трохи менше (10,9%) досліджено віку 41 — 50 і тільки одну особу — понад 50 років. Наявність в цій дослідженій групі суб'єктів, порівнюючи, молодого віку (до 21 р.) не пошкодить оглядові усієї групи в цілому, бо цих молодих суб'єктів було небагато, і вони вже такого віку, який близько стоїть до дорослих взагалі, коли антропологічні ознаки, особливо в формах покажчиків, відсоткових величинах, більш-менш сформовані і не зможуть в даному випадкові помітно негативно вплинути на результати дослідів усієї нашої групи.

Досліджена група українців загальним укладом (Constitution) здебільшого (табл. 2) належить до людей середньої комплекції (59%), при чому багато

ТАБЛИЦЯ 2

Українці Поділля	Уклад Constitution					
	1		2		3	
	Число	%	Число	%	Число	%
	21	25,3	49	59 0	13	15,7

(25,3%), слабосильних і дуже рідко зустрічаються суб'єкти значної комплекції (3), тим паче, що до останніх 15,7% ми, виараховуючи, долучили і тих, уклад яких ми відзначали «2 — 3», так що з укладом «3» фактичний відсоток ще

[3]) Відділ Антропології та Передісторії Кабінета ім. Хв. Вовка має в своєму розпорядженні чималий антропометричний матеріял що до українців, збирає його й дал сподівається публікувати його в своїх виданнях.

менший (7,2). Таким чином, українці Поділля, маючи на увазі нашу групу, очевидно комплекції середньої з великою домішкою слабосильних.

Що до географічного розподілу різних типів комплекції, то помічено, що міцна комплекція, хоч і в малій кількості, зустрічається у всіх досліджених округах, слабосильних же зустрічається більш в Кам'янецькій окрузі.

Про стан укладу українців нашої групи в соціяльному відношенню нічого певного не виявилося, бо всі соціяльні групи мають і всі категорії комплекції з невиразним відсотковим розповсюдженням. Можливо, що в значнішій групі суб'єктів виявилася б і виразніша картина в цьому відношенню.

Колір волосся й очей.

Поділяючи різну кольорацію волосся й очей, на три основні групи: біляві, русяві й темні волосся, ясні, мішані й темні очі, можна подати колір волосся й очей досліджених українців Поділля в нижче наведеній таблиці 3.

ТАБЛИЦЯ 3

Українці Поділля	Колір волосся Couleur des cheveux						Колір очей Couleur des yeux					
	Білявий Blonde		Русявий Châtain		Темний Brune		Ясний Claire		Мішаний Mélangée		Темний Foncée	
	Число	%	Число	%	Число	%	Число	%	Число	%	Число	%
Вінницька окр.	—	—	1	1,2	2	2,4	1	1,2	2	2,4	—	—
Кам'янецька „	11	13,2	24	28,9	37	44,6	15	18,1	33	39,8	24	28,9
Могилівська „	—	—	1	1,2	3	3,6	—	—	2	2,4	2	2,4
Проскурівс. „	1	1,2	—	—	—	—	1	1,2	—	—	—	—
Тульчинська „	—	—	1	1,2	2	2,4	—	—	2	2,4	1	1,2
Разом .	12	14,5	27	32,5	44	53,0	17	20,5	39	47,0	27	32,5

Колір волосся здебільшого (53%) у досліджених суб'єктів темний; з білявим волоссям мало (14,5%), решта (32,5%) мають русяве волосся. Справді рудих (рижий) зустрінуто не було.

Колір очей, який взагалі дуже чутливо реагує на моменти змішування різних кольорацією расових типів, яскраво показує наявність в даному випадкові таких моментів змішування. Тут ми бачимо (табл. 3), що більшість з наших суб'єктів мають колір очей, який умовно визначається терміном «мішаний» (47%), себто різні відтінки сірих очей; крім таких, часто (32,5%) зустрічаються темні, і, нарешті, нерідко (20,5%) бувають й чисто ясні очі. Отже, тут яскраво виявляється, що хоч є багато подільських українців темнооких, але чимало є й яснооких, а ще більше й навіть найбільше серед них — це ті, що являють собою продукт змішення двох типів: темнооких і яснооких. Очевидно теж саме можна угледіти й що до кольорації волосся.

У Крижанівського для українців Поділля маємо такі дані, що до кольорації волосся й очей:

Середня смуга України[4]) — 52 суб.	біляве волосся	— 17,3%,	ясні	очі	— 9,6%.
	русяве „	— 42,3%,	мішані	„	— 42,3%.
	темне „	— 40,4%.	темні	„	— 48,1%.
По р. Бугу . . . . — 61 „	біляве „	— 6,6%.	ясні	„	— 11,5%.
	русяве „	— 24,6%.	мішані	„	— 29,5%.
	темне „	— 68.8%,	темні	„	— 59,0%.
По Дністру . . . . . — 32 „	біляве „	— 0%.	ясні	„	— 3,0%.
	русяве „	— 21,9%.	мішані	„	— 25.0%.
	темне „	— 78,1%.	темні	„	— 71,9%.

Тут яскравіше, як у наших спостереженнях, виявляються елементи темної кольорації і навпаки, дуже мало — елементи світлої, крім даних з середньої смуги, де вони разом з мішаними виявлені більше.

Це, на нашу думку, можна пояснити різницею територіяльною. У середню смугу України увійшло північне Поділля, що людність його межує з людністю світлішої кольорації (скажемо — поляки). Инші досліди Крижанівського охопили північний південь і південний схід Поділля, себто територію, що ближче до людности з темнішою (українці, молдавани й т. и.) пігментацією.

Наші спостереження переважно стосуються південно-західного, західного та почасти північного Поділля, де частіша наявність елементів світлої пігментації є цілком природнє явище в звязку з близкістю територій, що людність їх характеризується тими ж елементами (українці, поляки); тому тут міг яскравіше відбитися вплив цих елементів на дані, які ми маємо.

ТАБЛИЦЯ 4

Українці	Біляві Blonds						Русяві Chatains						Темні Bruns					
	з очима avec les yeux						з очима avec les yeux						з очима avec les yeux					
Поділля	Ясними Clairs		Мішаними Mélangés		Темними Foncés		Ясними Clairs		Мішаними Mélangés		Темними Foncés		Ясними Clairs		Мішаними Mélangés		Темними Foncés	
	ч.	%	ч.	%	ч.	%	ч.	%	ч.	%	ч.	%	ч.	%	ч.	%	ч.	%
	9	10.9	2	2,4	1	1,2	6	7,2	19	22,9	2	2.4	2	2,4	17	20,5	25	30,1

Розглядаючи табл. 4, де подано загальний малюнок у відсоткових даних різноманітних комбінацій пігментації досліджених суб'єктів, ми спостерегаємо, що певної правильности в комбінації ясних очей з білявим волоссям, або темних очей з темним волоссям нема, що взагалі й є характерним для більш-менш чистих рас. Очевидно маємо тут наявність змішування. Але, що безперечно випливає з поданих даних, це те, що, хоч серед білявих суб'єктів ми зустрілися з одним випадком темноокости, значна більшість білявих має й ясні очі. Теж саме й серед темноволосих: у них значна більшість має темні очі, ясні ж очі зустрінуто тільки у двох суб'єктів. В той же час в

[4]) За Волковим—частина України, яка охоплює „українські й галіцькі говірки".

нашій групі українців маємо чимало суб'єктів з елементами й мішаного характеру.

Таким чином, виділивши білявих з ясними очами в одну групу, темноволосих з темними очами в другу, а решту застосовуючи до третьої групи «мішаних», матимемо: світлого типу — 10,9⁰/₀, темного — 30,1⁰/₀ і мішаного — 59,0⁰/₀.

Значна кількість «мішаного» типу (59,0⁰/₀) вказує на те, що сучасна українська людність на Поділлі має змішаний характер антропологічного типа, який зберегає в собі досить велику кількість чисто темного типу і, порівнюючи, невелику кількість чисто світлого типу.

Зріст.

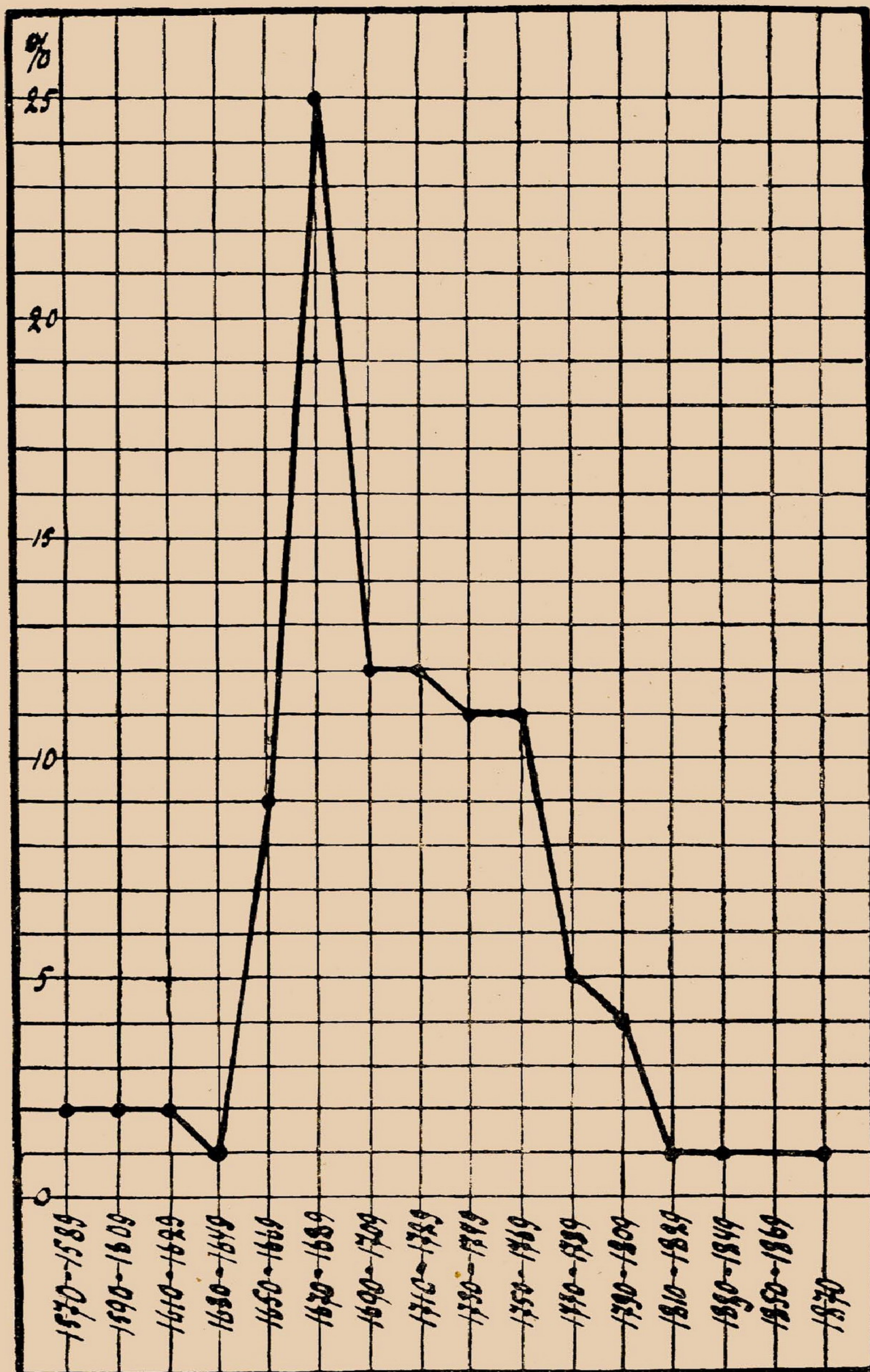
ТАБЛИЦЯ 5

Українці Поділля	Число вимірен. Nombre	Абсолютні числа Chiffres absolus			Малий зріст Petite taille do (jusqu'a) 1599		Нижчесереднього Audessus de la moyenne 1600—1649		Вищесереднього Audessus de la moyenne 1650—1699		Високий Grande taille audessus de 1700	
		min.—max.		пересічн. moyen	N	⁰/₀	N	⁰/₀	N	⁰/₀	N	⁰/₀
Вінницька окр. .	3	1681—1755		1719	—	—	—	—	1	1.2	2	2,4
Кам'янецька „ .	72	1570—1870		1704	4	4,8	3	3,6	27	32,5	38	45,8
Могилівська „ .	4	1665—1770		1720	—	—	—	—	2	2,4	2	2,4
Проскурівс. „ .	1	1795		1795	—	—	—	—	—	—	1	1,2
Тульчинська „ .	3	1689—1806		1728	—	—	—	—	2	2.4	1	1,2
Разом . .	83	1570—1870		1707	4	4,8	3	3.6	32	38.6	44	53,0

В табл. 5 подаємо дані, що стосуються зросту українців на Поділлі, що ми їх виміряли з розподілом по округах. Як вище зазначалося, число суб'єктів округ Вінницької, Могилівської, Проскурівської та Тульчинської, що ми їх дослідили, за мале, щоб із здобутих даних можна було зробити окремі по цих округах висновки що до зросту. Відзначімо тільки, що в них не зустрінуто ані одного суб'єкта малого або нижчесереднього зросту; усі вони вищесереднього та високого зросту. Невеличка кількість цих досліджених не дозволяє виділити з них якісь антропологічні групи, чи їх застосувати до окремої групи. Тому, далі ми їх приєднуємо до Кам'янецької округи, в якій досліджено найбільшу частину наших українців-подолян, і розглядатимемо їх усіх разом.

Пересічний зріст їх високий (1707 мм), при мінімумі — 1570 і максимумі — 1870 абсолютних чисел зросту. Серед них суб'єктів малих на зріст 4,8⁰/₀, нижчесереднього зросту — 3,6⁰/₀, вищесереднього — 38,6⁰/₀ і високорослих — 53,0⁰/₀. Таким чином, більше як половина досліджених мають високий зріст, порівнюючи, багато вищий за середній і невелика кількість з них — низькорослих.

ДІЯГРАМА I.


%
25
20
15
10
5
0
1570-1589
1590-1609
1610-1629
1630-1649
1650-1669
1670-1689
1690-1709
1710-1729
1730-1749
1750-1769
1770-1789
1790-1809
1810-1829
1830-1849
1850-1869
1870

Розподіливши абсолютні індивідуальні числа зросту на групи з різницею в 20 мм, розглянемо в графічному виображенні індивідуальні хитання зросту всієї нашої групи українців. (Діягр. I).

Біноміяльна крива діяграми при великій амплітуді індивідуальних хитань зросту від 1570—1870, де крайні числа припадають тільки на поодиноких суб'єктів, подає не одну, а дві максимальні верховини цих хитань: 1670—1689 і приблизно десь в межах 1690—1729. Таким чином, певної правильности в рядовому розміщенню наших даних тут нема. Крива ця в межах вищесереднього зросту значним стрибком підіймається у гору, даючи першу верховину, і потім різко падає, переходючи знов в другу сталішу верховину в межах високого зросту (1690—1769), що більше й відповідає пересічному зростові нашої групи українців (1707); після того крива знов різко падає.

Це все дає можливість вбачати існування в українському населенню даного району Поділля двох основних складових елементів: явно високорослого і нижчого, скоріше т. з. «вищесереднього»; ухилення від цього в бік максимума й мінімума абсолютних даних зросту є поодинокі індивідуальні явища.

Порівнюючи пересічний зріст тих, що ми їх дослідили (1707) з даними Крижанівського — північне Поділля — 1683, по Бугу — 1686 та по Дністру — 1691, бачимо, що наша група є високорослішою, найбільш підходючи до дністрянської групи Крижанівського і в той же час підходючи до високорослiших українців з півдня Поділля, що відповідає й твердженню проф. Вовка[5]). На жаль, як згадано, дані Крижанівського досі не опубліковано в їх деталях, тому докладніше зупинитися на порівняльному аналізі не маємо змоги.

ТАБЛИЦЯ 6

Зріст (taille)	1570—1589	1590—1609	1610—1629	1630—1649	1650—1669	1670—1689	1690—1709	1710—1729	1730—1749	1750—1769	1770—1789	1790—1809	1810—1829	1830—1849	1850—1869	1870
Колір волосся (couleur des cheveux)																
Білявий (Blonde)	—	—	—	—	—	—	2	3	1	3	1	2	—	—	—	—
Русявий (Châtain)	—	1	2	—	4	6	4	4	3	3	—	—	—	—	—	—
Темний (Brune)	1	2	—	1	3	15	4	3	5	3	3	3	—	—	—	1
Колір очей (Couleur des yeux)																
Ясний (Claire)	—	—	—	—	2	2	3	3	1	2	1	2	—	—	—	1
Мішаний (Mélângée)	—	3	2	1	3	11	4	4	5	4	1	1	—	—	—	—
Темний (Foncée)	1	—	—	—	2	8	3	3	3	3	2	2	—	—	—	—

[5]) Волковъ. Антропологическiе особенности украинского народа.

Порівнюючи зріст нашої групи з її коліром волосся та очей (таб. 6), узнаємо, що, як у низькорослих, так і високорослих суб'єктів здебільшого темне волосся й мішані очі. Біляве волосся й ясні очі зустрічаються, г. ч., у високорослих. Темне волосся та темні очі разом — теж переважно у високорослих, хоч буває й у не таких високих. Що ж до комбінації — русяве волосся й мішані очі, то вона зустрічається у всіх наведених у таблиці групах зросту.

Таке зіставлення певних категорій зросту з певною піґментацією в нашій групі випливає як деяка закономірність, і вказує на наявність серед досліджених наче б двох типів високорослих елементів: світлого (біляве волосся й ясні очі) й темного; з другого боку, як раніш ми бачили, є чимало типів мішаних різноманітних по зросту, зі змішаною пігментацією.

Покажчик голови.

ТАБЛИЦЯ 7-а

Українці Поділля	Число вимірен. Nombre	Діяметр подовжний Diam. anteroposter min.—max.	пересічн. moyen.	Діяметр поперечний Diam. transvers min.—max.	пересічн. moyen.	Покажчик голови Indice céphalique min.—max.	пересічн. moyen.
Вінницька окр. .	3	190—209	196	153—161	157	77,03—82,63	80,06
Кам'янецька „ .	72	174—201	188	145—187	157	78,35—97,91	83,93
Могилівська „ .	4	185—209	195	158—169	162	80,86—85,41	83,16
Проскурівс. „ .	1	190	190	152	152	80,00	80,00
Тульчинська „ .	3	179—190	185	153—159	156	81,57—85,48	84.17
Разом . .	83	174—209	188	145—187	157	77,03—97,91	83,72

ТАБЛИЦЯ 7-б

Українці Поділля	Доліхокефали Dolichocéphales до 75.00		Судоліхокефали Sous-dolichocéphales 75.00—77,77		Мезокефали Mesaticéphales 77,78—80.00		Субрахікефали Sous-brachycéph. 80,00—83,33		Брахікефали Brachycéphales 83,34 ...	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Вінницька окр. .	—	—	1	—	—	—	2	—	—	—
Кам'янецька „ .	—	—	—	—	9	—	24	—	39	—
Могилівська „ .	—	—	—	—	—	—	2	—	2	—
Проскурівс. „ .	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—
Тульчинська „	—	—	—	—	—	—	1	—	2	—
Разом .	—	—	1	1,2	10	12,1	29	34.9	43	51,8

Розглядаючи табл. 7-а [6]) бачимо, що пересічний покажчик голови усіх досліджених від нас українців з Поділля становить 83,72, себто в більшості

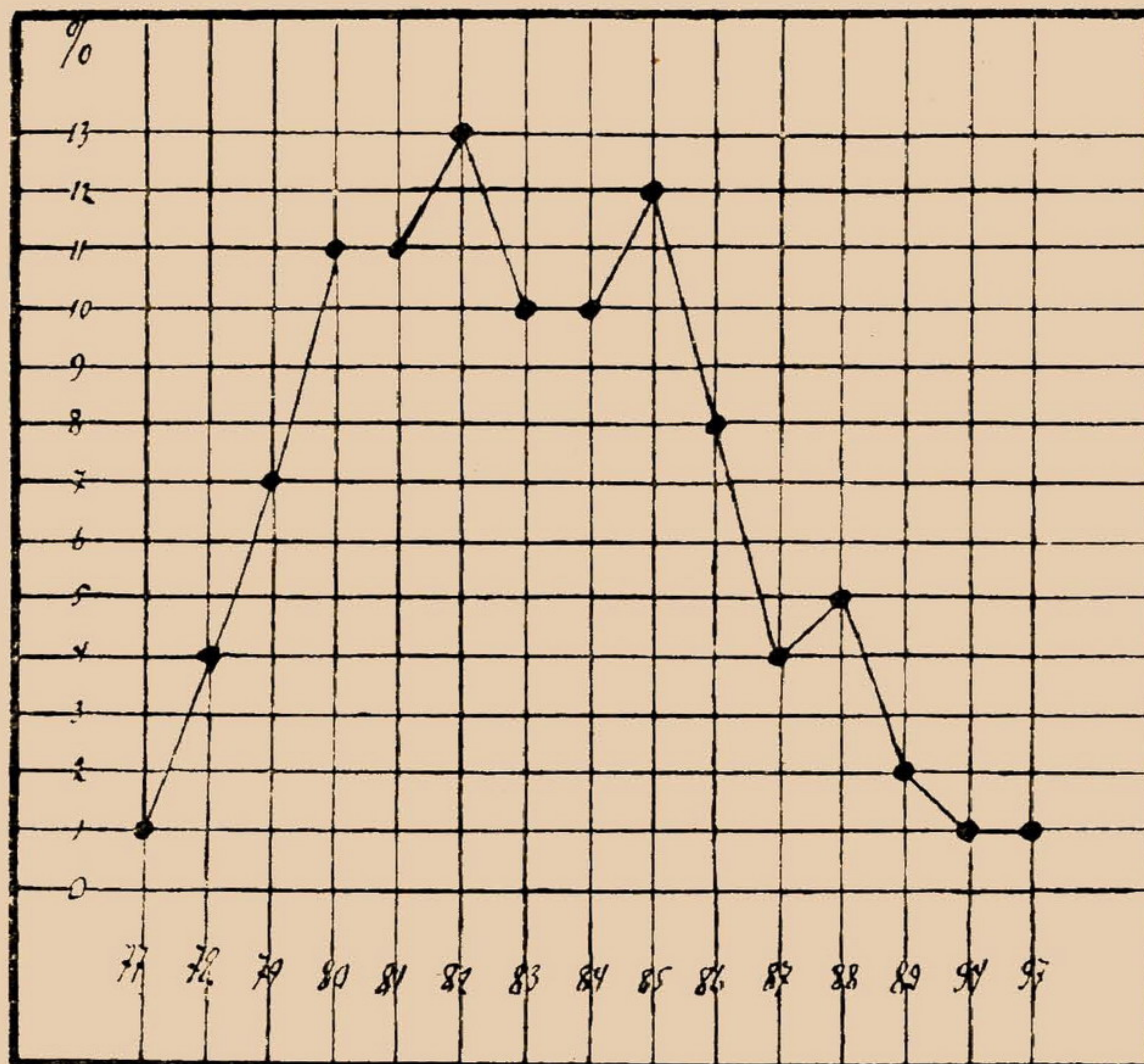
[6]) Треба мати на увазі що серед досліджених тут суб'єктів Кам'янецької округи є один з покажчиком голови — 97,91, що, безперечно, є в даному разі несподіваним ви-

своїй вони є брахікефали. По окремих округах маємо різні покажчики: є брахікефали, субрахікефали і, навіть, мезокефали, але, беручи на увагу незначну кількість досліджених в цих округах суб'єктів і застосовуючи відміну їхніх покажчиків до індивідуальних ознак, — ми так само, як і при розгляді зросту, не відокремлюємо їх в окремі антропологічні групи, і поки-що приєднуємо да основної Кам'янецької групи (з покажчиком 83, 93), отже, розглядаємо усіх разом.

Хитання подовжного діяметру голови від 174 — 209, поперечного від 145 — 187, а покажчика від 77,03—97,91. Як бачимо, амплітуди цих хитань досить великі, але треба мати на увазі, що на крайні числа припадає тільки невелика кількість суб'єктів, себто це є поодинокі індивідуальні явища. Більшість же (51,8⁰/₀) з нашої групи досліджених належить безперечно до брахікефалів; досить велика кількість (34,9⁰/₀) субрахікефалів, кілька суб'єктів (12,1⁰/₀) є мезокефалів і тільки 1 суб'єкт належить до судоліхокефалів, тоді як справжніх доліхокефалів ані одного суб'єкта зустрінуто не було (Табл. 7-б).

Що до індивідуальних хитань покажчиків голови, то звернімось до діяграми II.

ДІЯГРАМА II.



Графічна крива не дає правильности розповсюдження індивідуальних покажчиків голови, ми маємо аж три-чотири верховини, і жодна з них не від-

нятком. Вираховуючи покажчик голови пересічний, а також мінімум та максимум подовжного і поперечного діяметрів, ми включили й дані вище зазначеного суб'єкта, тому що цей покажчик на виведеному пересічному покажчикові відбивається незначно. Так, пересічний покажчик усіх досліджених суб'єктів—83,72, а без цього покажчика (97,91)— він буде 83,55; пересічний покажчик усіх з Кам'янецької округи 83,93, а без 97,91 буде 83,73, себто в тому й другому випадкові за межи брахікефальної групи не виходимо.

повідає пересічному числу покажчика голови—дві головніші верховини, які відповідають покажчикам 82 (найбільша) і 85; можна відзначити й третю верховину з покажчиком 88. Це вказує на те, що наша подільська група людности має найчастіше покажчик 82, себто субрахікефальна, в той же час є велика кількість з покажчиком 85 і навіть вищим — це гіпербрахікефальна група; останнє й збільшило число пересічного покажчика до 83, 72. Отже можна вбачати в нашій дослідженій групі наявність двох основних антропологічних елементів: одного брахікефального і другого субрахікефального з окремими індивідуальними варіяціями в бік більшої довго й короткоголовости.

Порівняймо наші дані з даними инших дослідників що до покажчика голови подільских українців (Крижанівський):

	Покажч.	Доліхок.	Мезок.	Субрах.	Брах.
Півн. Поділля — 52 ос.	82,3	7,7%	17,3%	32,7%	42,3%
По Бугу — 61 „	84,0	3,3	9,8	24,6	62,3
По Дністру — 32 „	85,2	—	6,3	25,7	67,0
Мої досл. — 83 „	83,7	1,2	12,1	34,9	51,8

Бачимо деяку різницю в абсолютних числах покажчиків голови, що можливо, пояснюється меншою кількістю групових суб'єктів Крижанівського і взаємною різницею поміж ними; але в той же час наша група досліджених, як і група Крижанівського, пересічно належать до короткоголових. Відсоткове відношення різних категорій кефалії у всіх наведених групах близьке одне до одного.

ТАБЛИЦЯ 8

Покажчик голови Ind. céphalique	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	94	97
Колір волосся (couleur des cheveux)															
Білявий . . . . (Blonde)	—	2	—	1	3	1	—	—	—	1	1	1	2	—	—
Русявий . . . . (Chatain)	—	—	1	4	4	1	4	2	6	3	—	1	—	1	—
Темний . . . . (Brune)	1	1	5	4	2	9	4	6	4	3	2	2	—	—	1
Колір очей (Couleur des yeux)															
Ясний . . . . (Claire)	—	1	—	4	3	2	—	—	1	2	—	2	2	—	—
Мішаний . . . . (Mélangée)	1	—	4	4	5	2	6	4	7	2	1	1	—	1	—
Темний . . . . (Foncée)	—	2	2	1	1	7	2	4	2	3	2	1	—	—	1

Розглянемо співідношення покажчика голови до коліру волосся й очей (табл. № 8). Тут досить помітно різноманітний і мішаний характер даного населення в цьому напрямку. Темне волосся й очі зустрінуто майже однаково у короткоголових і у більш довгоголових; разом біляве волосся й ясні очі зустрінуто і у тих і у инших, але у довгастоголових це зустрічається частіше;

що ж до мішаної пігментації, то, звичайно, її багато так у короткоголових, як і у довгастоголових.

ТАБЛИЦЯ 9

Покажчик голови Ind. céphalique	Зріст Taille 1570—1589	1590—1609	1610—1629	1630—1649	1650—1669	1670—1689	1690—1709	1710—1729	1730—1749	1750—1769	1770—1789	1790—1809	1810—1829	1830—1849	1850—1869	1870
77	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—
78	—	—	—	—	—	1	—	—	—	2	—	—	—	—	—	—
79	1	—	—	—	—	3	—	1	—	1	—	—	—	—	—	—
80	—	1	—	—	—	2	1	1	—	—	1	1	1	—	—	1
81	—	—	—	—	—	2	1	2	1	1	1	1	—	—	—	—
82	—	—	—	1	1	4	—	2	2	—	—	1	—	—	—	—
83	—	—	—	—	1	2	2	—	3	—	—	—	—	—	—	—
84	1	—	—	—	2	1	—	3	1	—	—	—	—	—	—	—
85	—	—	1	—	2	3	1	1	—	1	—	1	—	—	—	—
86	—	—	—	—	—	3	2	—	—	1	1	—	—	—	—	—
87	—	—	—	—	—	—	2	—	—	1	—	—	—	—	—	—
88	—	1	—	—	1	—	—	—	1	—	—	—	—	1	—	—
89	—	—	—	—	—	—	—	1	—	1	—	—	—	—	—	—
94	—	—	1	—	—		—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
97	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—

Що до співідношення покажчика голови до зросту (табл. 9), то помічаємо у наших досліджених безперечний звязок короткоголовости з вищим за середній та високим зростом, себто з високорослістю взагалі; те саме бачимо у середнеголових (мезокефалів); низькорослі суб'єкти зустрічаються яко поодинокі особи різних категорій кефалії від мезокефалів до брахікефалів. Єдиний представник довгоголових, власне (судоліхокефал) є високого зросту, але на це треба дивитися як на вийняткове явище.

ТАБЛИЦЯ 10-а

Українці Поділля	Число виміреп. Nombre	Покажчик голови Indice céphalique Судоліхокеф. Sous-dolicho-céph. N	%	Мезокеф. Mesaticéph. N	%	Субрахікеф. Sous-brachic. N	%	Брахікеф. Brachicéph. N	%
Малий зріст (до 1599) .	4	—	—	1	1,2	1	1,2	2	2,4
Нижчесереднього зріст (1600—1649) . . .	3	—	—	—	—	1	1,2	2	2.4
Вищесереднього зріст (1650—1669) . .	32	—	—	4	4,8	11	13,2	17	20,5
Високий зріст (1700....) .	44	1	1,2	5	6.0	16	19.3	22	26.5
Разом . . .	83	1	1,2	10	12,0	29	34.9	43	51,8

ТАБЛИЦЯ 10-б

Українці Поділля	Колір волосся Couleur des cheveux						Колір очей Couleur des yeux					
	Білявий Blonde		Русявий Châtain		Темний Brune		Ясний Claire		Мішан. Mélang.		Темний Foncée	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Малий зріст (до 1599)	—	—	1	1,2	3	3,6	—	—	3	3,6	1	1,2
Нижчесереднього зріст (1600—1649)	—	—	2	2,4	1	1,2	—	—	3	3,6	—	—
Вищесереднього зріст (1650—1669)	1	1,2	13	15,7	18	21,7	5	6,0	17	20,5	10	12,0
Високий зріст (1700....)	11	13,2	11	13,2	22	26,5	12	14,5	15	18,0	17	20,5
Разом	12	14,5	27	32,5	44	53,0	17	20,5	38	45,8	28	33,7

Закінчуючи огляд покажчика голови, зупинимося ще на співвідношенню його до зросту й пігментації у купі, що подано на звідній таблиці 10-а, б.

Підрахувавши дані цієї таблиці маємо, що серед досліджених зустрінуто в 25 випадках:

Темний тип:

Високий зріст з покажч. голови	85,47	14 осіб.
Зріст вищесереднього з покажч. голови	82,61	10 „
Зрист нижчесереднього „ „ „	84,95	1 „

Світлий тип:

Високий зріст з покажч. голови	83,98	9 осіб.

Решта досліджених суб'єктів мішаної пігментації.

Отже видно, що до складу сучасної української людности на Поділлі, яка в більшості являє собою мішаного типу населення наче б входить два типи: 1) темний, високорослий, короткоголовий, і 2) світлий, високорослий, короткоголовий, але при великий змішанности типу населення, це явище не може бути категорично ствержено.

Високість черепа.

ТАБЛИЦЯ 11

Українці Поділля	Число вимірен Nombre	Високість черепа Haut du crâne min.—max.	пересічно moyenne	Висотно-подовжн. покажчик Ind. de haut	Висотно-перечн. покажчик Ind de larg.
Вінницька окр.	3	118—148	137	69,67	87,09
Кам'янецька „	71	108—183	130	69,37	83,07
Могілівська „	4	128—145	135	73,30	83,51
Проскурівс. „	1	118	118	62,11	77,63
Тульчинська „	3	122—146	131	70,81	84,87
Разом	82	108—183	130	69,54	83,19

Високість черепа [7]) (табл. 11), маючи досить великі хитання від 108 — 183 у досліджених подільських українців пересічна середня (130) при незначному висотно-подовжному покажчикові — 69,54; тому досліджена група відноситься до хамекефалів (низькоголових); незначним високотно-поперечним покажчиком — 83,19 наші українці стосуються теж до низькоголових.

Широкість чола.

ТАБЛИЦЯ 12

Українці Поділля	Число вимірен. Nombre	Найменша ширина чола Diam. front. minim. min.—max.	пересічн. moyenne	Покажчик чола=100 Diam. transv.=100
Вінницька окр.	3	104—111	107	68,22
Кам'янецька „	72	97—117	108	68,44
Могилівська „ . . .	4	106—115	110	65,54
Проскурівс. „	1	105	105	69,54
Тульчинська „ . . .	3	104—114	110	70,64
Разом . . .	83	97—117	108	68,51

В табл. 12 подано дані про чоло. Найменша широкість чола (108) у наших суб'єктів середня; за покажчиком чола (68,51) вони стосуються до середнєширокочолих з деяким ухилом до широкочолих.

Високість і широкість лиця.

ТАБЛИЦЯ 13

Українці Поділля	Число вимірен. Nombre	Діяметр вилиць Diam. bizygomatique min.—max	пересічн. moyenne	Високість лобнопідборідна Haut. ophryoment. min.—max.	пересічн. moyenne	Покажчик лиця Indice facial
Вінницька окр. . . .	3	143—148	146	133—144	140	105,04
Кам'янецька „ . . .	72	132—154	143	125—163	141	101,34
Могилівська „ . . .	4	138—151	145	129—146	139	106,87
Проскурівс. „ . . .	1	144	144	148	148	97,30
Тульчинська „ . . .	3	138—147	142	141—143	142	100,00
Разом .	83	132—154	143	125—163	141	101,64

Розглядаючи найбільший діяметр вилиць, як широкість загального лиця, високість лобно-підборідну, як довжину анатомічного лиця, відношення поміж ними, як покажчик анатомічного лиця (за термінологією Брока — ind facial), помічаємо (табл. 13), що наші досліджені стосуються за прийнятою класифі-

[7]) Високість черепа вираховувалась, за браком відповідного інструмента, через віднімання високости вушного отвору з загального зросту суб'єкта.

кацією до середневидих (покажчик 101,64) з ухилом до довговидих з, порівнюючи, широкуватим лицем), яке абсолютними числами (пересічно 143) ширше за довжину лиця.

ТАБЛИЦЯ 14

Українці Поділля	Число вимірен. Nombre	Загальна височість обличчя Haut. du visage: min. — max.	Пересічн. moyenne	%%: Мала (до 170) Petite	Середня (до 185) Moyenne	Велика (186 і б.) Grande	Покажчик обличчя Indice visage	%%: Лептопрозопи (до 70,00) Leptoprosopes	Мезопрозопи (70,01—80,00) Mésoprosopes	Хамепрозопи (80,01 і б.) Chamoeprosopes
Вінницька окр. .	2	181—184	183	—	2.4	—	79,75	—	1,2	1,2
Кам'янецька „	72	167—220	186	1,2	46,3	40.2	76,86	4.9	61.0	21,9
Могилівська „ .	4	180—195	186	—	2,4	2,4	77,97	—	3,7	1,2
Проскурівс. „ .	1	190	190	—	—	1,2	75.79	—	1,2	—
Тульчинська „ .	3	189—192	190	—	—	3,7	74,80	—	3.7	—
Разом .	82	167—220	186	1.2	51,2	47,6	76 89	4,9	70.7	24.4

Що до загальної високости цілого обличчя (од межі початку волосся до нижнього краю підборіддя), то бачимо (табл. 14), що у них вона, порівнюючи, велика (186); відсотковим розподілом за прийнятою класифікацією найбільше (51,2%) т. з. «середньої» загальної високости обличчя, трохе рідче (47,6%) зустрічається «велика» і майже нема «малої».

Порівнюючи загальну високість обличчя з найбільшим діяметром вилиць, покажчик обличчя — ind. visage, виявляється подібне ж, себто наші досліджені в значній більшості (70,7%) є мезопрозопи — середнє обличчя, з помітним ухилом (24,4%) до широкого — хамепрозопів; лептопрозопи, з довгим обличчям у українців Поділля зустрічаються рідко.

Таким чином, дана група українців може бути схарактеризована як група з довгим анатомічним лицем, довгим загальним обличчям і в той же час широкуватим, себто при покажчикові обличчя (ind. visage) — 76,89: за принятою класифікацією вона належить до овальновидих.

ТАБЛИЦЯ 15

Українці Поділля	Висування вилиць Saillie des pommettes: 0 Число	0 %	1 Число	1 %	2 Число	2 %	3 Число	3 %
Вінницька окр.	—	—	3	3,6	—	—	—	—
Кам'янецька „	11	13.3	36	43,4	25	30,1	—	—
Могилівська „	1	1.2	2	2,4	1	1.2	—	—
Проскурівс. „	—	—	1	1,2	—	—	—	—
Тульчинська „	—	—	2	2.4	1	1,2	—	—
Разом . . .	12	14.5	44	53,0	27	32,5	—	—

Розглянімо ступень висування вилиць (табл. 15). Здебільшого він незначний (53%), але нерідко (32,5%) зустрічаються суб'єкти з більшим ви-

суванням вилиць («2» в табл.). Максимального ступеня висування вилиць («3») ми не помітили зовсім, тоді як мінімальний, себто дуже мале висування, («0» в табл.) всеж зустрічається (14,5%).

Порівнюючи наші дані з даними Крижанівського, де для українців північного Поділля покажчик лиця (ind facial) — 105,2, для українців по Бугу — 102,4, а по Дністру — 101,7, — бачимо, що за цим покажчиком наша група наче б підходить до дністрянської Крижанівського, значно відрізняючись від його північної групи, яка, очевидно, широковидіша. Проф. Вовк [8]) застосовує взагалі українців до б. м. вузьколицих (102,7).

Взагалі кажучи, це може й так, але що до українців Поділля, то в деякій мірі, хоч й підтверджується твердження проф. Вовка, все таки в них елементи більшої, порівнюючи, широкости лиця безперечно виступають яскравіше.

Розмір і форма носа.

ТАБЛИЦЯ 16

Українці Поділля	Число вимірен Nombre	Високість носа H. nasio-sousnasale		Широкість носа Largeur du nez		Покажчик носа Ind. nasal.	%%		
		min.—max.	Пересічн. Moyen.	min.—max.	Пересічн. Moyen.		Лепторини (до 70,00) Leptorhiniens	Мезорини (70,01—85,00) Mésorhiniens	Платирини (85,01 і б.) Platyrhiniens
Вінницька окр. .	3	51—53	52	36—40	38	71,20	2,4	1,2	—
Кам'янецька „ .	72	43—63	52	30—45	31	71.30	42,2	41,0	3,6
Могилівська „ .	4	50—58	59	37 38	38	70,27	1,2	3.6	—
Проскурівс „	1	50	50	36	36	72	—	1,2	—
Тульчинська „ .	3	49—52	50	35—36	36	71,42	1.2	2,4	—
Разом .	83	43—63	52	35—45	31	71,26	47,0	49,4	3,6

Згідно з прийнятой класифікацією тих українців, що я їх дослідив і які мають пересічну високість носа — 52 (табл. 16), а широкість — 31, за пересічним покажчиком носа (71,26) треба застосувати до мезоринів (середненосих). В той же час серед них при 49,4% мезоринів дуже багато (47,0%) є лепторинів (довгоносих) і, навпаки, дуже мало (3,6%) платирінів (широконосих).

ТАБЛИЦЯ 17

Українці Поділля	Число вимір. Nombre	Висування носа Praéminence du nez					
		Мале 1		Середне 2		Велике 3	
		N	%	N	%	N	%
Вінницька окр. .	3	—	—	3	3,6	—	—
Кам'янецька „ .	72	32	38.6	36	43.4	4	4,8
Могилівська „ .	4	2	2,4	2	2.4	—	—
Проскурівс. „ .	1	1	1.2	—	—	—	—
Тульчинська „ .	3	1	1,2	2	2.4	—	—
Разом .	83	36	43,4	43	51,8	4	4,8

[8]) Ibid. Стор. 449.

Таким чином, наша група українців розміром носа здебільшого, хоч й є середненоса, але, значне місце займає, може й основний, тип довго й вузьконосий.

Розглядаючи табл. 17, де подано ступень висування носа, бачемо, що більшість (51,8%) має середне висування і, порівнюючи, дуже багато 43,4% з малим висуванням, тоді як значного висування («3» в табл.) дуже мало (4,8%).

ТАБЛИЦЯ 18

Українці Поділля	Число вим. Nombre	Профиль носа. Profil du nez −2		−1		0		+1		+2	
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Вінницька окр. .	3	—	—	2	2.4	1	1,2	—	—	—	—
Кам'янецька „ .	72	6	7,2	28	33.7	30	36,2	8	9,6	—	—
Могилівська „ .	4	—	—	1	1,2	3	3.6	—	—	—	—
Проскурівс. „ .	1	—	—	1	1,2	—	—	—	—	—	—
Тульчинська „ .	3	—	—	1	1,2	2	2,4	—	—	—	—
Разом .	83	6	7.2	33	39.8	36	43.4	8	9.6	—	—

Що до профіля носа, то з табл. 18 бачимо, що в нашій групі частіше зустрічається (43,4%) прямі носи; досить багато серед них, (39,8%) суб'єктів з носами трохи угнутими. Беручи на увагу те, що підраховуючи індивідуальні спостереження профіля носа, ми суб'єктів (12), з профілем «0 — 1», себто незначну угнутість, застосували до розділу «0» (прямий ніс), кількість суб'єктів з носами трохе угнутими в нашій групі має бути фактично більша і, навіть, більша за групу прямоносих («0»). Значно угнутих («2») носів маємо тільки 7,2%.

Що ж до вигнутого профіля («+1», «+2»), то їх зустрінуто взагалі мало — 9,6%, та й то тільки з незначною вигнутістю.

За дослідами Крижанівського маємо:

		Півн. Поділля.	По Бугу.	По Дністру.
Покажчик носа		71,2	69,8	70,9
Профіль	вигн.	19,5%	9,8%	9,3%
	прям.	68,9%	62,3%	56,2%
	угн.	11,5%	27,8%	34,3%

Порівнюючи з нашими данними, маємо, що покажчиком носа наша група не відрізняється тільки від північної групи Крижанівського, профілем носа наша група має менший відсоток прямоносих і більший % угнутих ніж у дослідах Крижанівського. Вигнутий профіль Крижанівський занотував у всіх своїх групах у більшому відсоткові аніж у нас.

Проф. Вовк [9]) вважає, що у українців взагалі «в безперечній більшості профіль носа прямий». Наша група досліджених цього наче б і не доводить, причина може й в тому, що ми, порівнюючи, небагато суб'єктів дослідили, але той факт, що в нашій групі є значна домішка суб'єктів угнутоносих разом з прямоносими є за нашими спостереженнями безперечний.

9) Ibid. Стор. 450.

Отвір очей.

ТАБЛИЦЯ 19

Українці Поділля	Число вимір. Nombre	Очі Les yeux		
		Внутрішн. діяметр кутків очей Diam. biangulaire int.	Зовнішн. діяметр кутків очей Diam. biangulaire ext.	Отвор очей Long de l'ouverture palpébrale
Вінницька окр.	3	33.7	91,3	28.8
Кам'янецька „	71	35,0	90,4	27.7
Могилівська „	4	34.2	90,5	28.2
Проскурівс. „	1	34,0	89,0	27.5
Тульчинська „	3	35.3	89,7	27,2
Разом	82	34,9	90,4	27,8

Наша група українців має пересічний внутрішній діяметр кутків очей — 34,9, зовнішній — 90,4, довжину отвору [10] — 27,8 (табл. 19).

Проріз очей, т. з., „одкритий"; монгольське віко дуже мало розвинене — зустрілося тільки у 7 випадках.

Губи.

ТАБЛИЦЯ 20

Українці Поділля	Число вимір. Nombre	Ріт La bouche		
		Високість країв губ H. de rebords des lévres	Широкість рота Largeur de la bouche	Покажчик губ Ind. buccal
Вінницька окр.	3	12.3	53,0	23.21
Кам'янецька „	72	15.4	52,0	29,62
Могилівська „	4	13,8	54.2	25.46
Проскурівс. „	1	16.0	50.0	32.00
Тульчинська „	3	19,0	50.2	37.85
Разом	83	15,4	52,1	29,56

Високість губ (табл. № 20) у наших досліджених досить велика (15,4), тому й покажчик губ (29,56) при, порівнюючи, середній широкості рота (52,1), теж значний: особливо це виявилось у суб'єктів Тульчинської округи.

Пересічний діяметр спіднещелепний, як це видно з табл. № 21, середнього розміру (111), при мінімумі 95 та максимумі 125, при чому треба зауважити, що ці крайні розміри зустрічаються рідко, так з 90-ми абсолютними цифрами тільки 2 суб'єкта. Той же діяметр спіднещелепний при діяметрі вилиць = 100 пересічно є 77,62.

[10]) Враховано шляхом розділення на 2 різниці поміж зовнішнім і внутрішнім діяметрами кутків очей.

Розміри спіднього щелепа.

ТАБЛИЦЯ 21

Українці Поділля	Число вимірен. Nombre	Діяметр спіднещелепний Diam. bigoniaque		При діям. вилиць=100 Diam. bizygomat.=100
		min.—max.	пересічн. moyen.	
Вінницька окр.	3	109—114	112	76,71
Кам'янецька „	72	95—125	111	77,62
Могилівська „	4	104—122	110	75,86
Проскурівс. „	1	118	118	81,94
Тульчинська „	3	108—112	111	78,18
Разом	83	95—125	111	77,62

ТАБЛИЦЯ 22

Українці Поділля	Число вимірен Nombre	Високість долішнього щелена H. mandib. buccomentonnière		При високості лобно-підборідної=100 H. ophryomenton=100
		min.—max.	пересічн. moyen.	
Вінницька окр	3	49—53,5	51,5	36,78
Кам'янецька „	72	40—62	50,5	35,82
Могилівська „	4	45—51	48,2	34,68
Проскурівс. „	1	50	50	33,78
Тульчинська „	3	50,5—56	53,8	37,89
Разом	83	40—62	50,6	35,89

Що до високості спіднього щелепа, то з табл. № 22 бачимо, що пересічно вона буде 50,6, при мін. 40 і макс. 62; покажчик же, себто відношення її до лобно-підборідної високості, пересічно є 35,89.

Високість носо-підборідна та носо-губна.

ТАБЛИЦЯ 23

Українці Поділля	Число вимірен Nombre	Високість носо-підборідна H. nasiomenton		Високість носо-губна H. nasiobuccale	
		min.—max.	пересічн. moyen.	min.—max.	пересічн. moyen.
Вінницька окр.	3	116—124	120,2	73—75	74,0
Кам'янецька „	72	102—139	122,0	56—87	74,5
Могилівська „	4	117—129	122,0	72—78	75,7
Проскурівс. „	1	122	122,0	75	75
Тульчинська „	3	123—125	124,3	72,5—76	74,5
Разом	83	102—139	122,0	56—87	74,5

В табл. № 23 наведено дані, що до цього. При досить значних індивідуальних хитаннях у наших досліджених пересічна висота носо-підборідна — 122, а носо-губна — 74,5.

Прогнатизма зубів в нашій групі зустрінуто не було зовсім.

Вухо.

ТАБЛИЦЯ 24

Українці Поділля	Число вимір. Nombre	Велика вісь вуха Grand axe de l'oreille: Min. — max.	Пересічн. moyen.	Високість обличчя =100 H. de visage=100	Зріст=100 Taille=100	Мала вісь вуха Petit axe de l'oreille: Min. — max.	Пересічн. moyen.	Високість обличчя =100 H. de visage=100	Зріст=100 Taille=100	Покажчик вуха Ind de l'oreille
Вінницька окр. .	3	63,7—69	67,2	36,7	3,9	37—37.5	37,2	20,3	2,2	55,4
Кам'янецька „ .	71	54—71	64,3	35,1	3.8	31—45	37.4	20.1	2,2	57,8
Могилівська „ .	4	55 - 67	62,2	33,5	3,6	35—42,0	38,9	22,3	2,4	62,6
Проскурівс. „ .	1	61	61,0	32,1	3,4	37	37,0	19,5	2,1	60,7
Тульчинська „ .	3	61—65	63,3	33.3	3,7	34 - 38,5	35,8	18.8	2,1	56.6
Разом .	82	54—71	63,5	34,1	3,7	31—45,0	37,4	20.2	2.2	57,9

В табл. № 24 наведено пересічні величини великої та малої вісів вуха, їх взаємовідносини, себто покажчик вуха, та відношення їх до високості обличчя й загального зросту.

Розглядаючи цю таблицю й користуючись класифікацією покажчиків вуха за Воробйовим[11]), можна зробити висновок, що досліджена група українців має вуха досить широкі.

Вимірюючи довжину вуха (велику вісь), ми відзначали й довжину хрящового вуха; пересічно вона для 82 суб'єктів — 51,8, себто на, т. з., „мочку" вуха припадає 5,9 мм.

ТАБЛИЦЯ 25

Українці Поділля	Віддаленість вуха Ecartement de l'oreille: 0 №	0 %	1 №	1 %	2 №	2 %	3 №	3 %
Вінницька окр.	—	—	3	3.6	—	—	—	—
Кам'янецька „	3	3,6	43	51,8	25	30,1	1	1.2
Могилівська „	—	—	3	3,6	1	1,2	—	—
Проскурівс. „	1	1,2	—	—	—	—	—	—
Тульчинська „	—	—	2	2,4	1	1.2	—	—
Разом . .	4	4,8	51	61,5	27	32,5	1	1,2

Найбільш всього в нашій групі українців вухо буває віддалене від потилиці незначно (табл. № 25, „1") — 61.5%. Крім того, часто зустрічається й

[11]) В. Воробьевъ. Наружное ухо человѣка. „Труды Антропол. Отд. О-ва Люб. Ест., Антр. и Этногр.", т. XX, 1901.

віддаленіше вухо („2") — 32,5%; з віддаленням же дуже значним („3") можна вважати, що таких зовсім не зустрічається, бо у нас є тільки 1 випадок. Зустрічаються ще вуха б. м. притиснуті до потилиці („0"), таких буває рідко (4,8%).

Що до горбика Дарвина, то він очевидно трапляється нерідко; ми зустріли разом у 16,9%.

Верхні та нижні кінцівки.

ТАБЛИЦЯ 26

Українці Поділля	Верхні кінцівки Extremités super					Довжина тулуба Long. du trone			
	Число вимірен Nombre	Min.—max.	Довжина Longeur	При бюсті=100 Buste=100	При зрості= =100 Taille=100	Число вимірен Nombre	Min.—max.	Пересічн. Moyen.	При зрості= =100 Taille=100
Вінницька окр.	3	67,4—74,8	71,2	83,3	41,4	3	45,5—50,9	48,53	28,2
Кам'янецька „ . . .	71	66,0—82.8	73,9	83,2	43,4	71	42,2—67,4	56, 8	33,3
Могилівська „	4	70,3—78,9	76,2	85,2	44,3	4	56,8—69,8	60, 5	35,2
Проскурівс. „	1	76,5	76,5	84,1	42,6	1	58,3	58, 3	32,5
Тульчинська „ . . .	3	67,6—77,5	71,5	80.1	41,4	3	56,5—61,1	58. 6	33,9
Разом .	82	66,0—82,8	73,9	83,2	43,3	82	42,2—69,8	56, 7	33,2

Верхні кінцівки (табл. № 26), маючи на увазі довжину руки від acromin'а до кінця середнього пальця, при пересічній довжині в 73,9 (користуючись розподілом проф. Івановського [12]), в порівнянні з бюстом — досить довгі, а порівнюючи зі зростом—середні, але близькі до малих.

ТАБЛИЦЯ 27

Українці Поділля	Число вимірен Nombre	Високість бюста H. du buste			Нижні кінцівки Extrémit. infer			
		Min.—max.	Пересічн. moyen	При зрості= =100 Taille=100	Min.—max.	Довжина Longeur	При бюсті= =100 Buste=100	При зрості= =100 Taille=100
Вінницька окр.	3	76,1—97.0	85,5	49 8	78,5—92,0	86,3	100,9	50,2
Кам'янецька „	71	81,9—98,0	88 8	52,1	70,0—95,3	81,5	91,6	47,7
Могилівська „	4	87,6—91,1	89,5	52,0	76,5—85,9	80,8	90,3	47,0
Проскурівс. „	1	91	91,0	50,7	88,5	88,5	97,3	49,3
Тульчинська „ . . .	3	86.0—91,5	89,3	51,7	78,4—89,1	83,5	93,5	48,3
Разом .	82	76,1—98.0	88,8	52,0	70,0—95,3	81,8	91,9	47,8

[12]) А. Ивановскій. Объ антропологическомъ составѣ населенія Россіи. Москва, 1904.

Нижні кінцівки (табл. № 27) при пересічній довжині 81,8, порівнюючи з бюстом, теж досить довгі, але, порівнюючи зі зростом, середні.

Що до довжини кінцівок нашої групи українців, то дані наші підтверджуються й даними Крижанівського, що до подільських українців, а так само загальним висновком проф. Вовка [13]), який вважає, що пересічно рука українців середня довжиною, наближаючись до короткої, а ноги середні. Проф. Івановський [14]) подає в своїх звідних таблицях довжину ноги, яко високість над підлогою trochanter major; ми ж вираховували її, віднімаючи з загального зросту суб'єкта зріст навсидя, себто високість бюста. Останній спосіб дослідження не можна вважати за досконалий, він не дає точних цифр, але ми примушені були ним користуватись, бо з різних причин trochanter не завше можна виміріти. Тому, за розподілом проф. Івановського наші дані не можуть бути побиті, бо вони дали б инші висновки, які заперечували б дійсности, отже ми аналізуючи результати наших вимірів нижніх кінцівок таблицями Івановського не користувалися.

ТАБЛИЦЯ 28

Українці Поділля	Плече			Передпліччя			Китиця				
								Довжина		Широкість	
	Число вим. Nombre	Min. — max.	Пер. Moyen.	Число вим. Nombre	Min. — max.	Пересічн. Moyen.	Число вим. Nombre	Min. — max.	Пересічн. moyen.	Min. — max.	Пересічн. moyen.
Вінницька окр.	3	30,3—31,9	31,2	3	17,1—22,4	20,2	3	18,8—20,5	19,8	8,9— 9,6	9,2
Кам'янецька „	71	23,2—37.3	21,3	64	17,6—27,6	22.3	64	17,6—23,1	20,5	8,5—10,3	9,4
Могилівська „	4	30,0—36,8	33,5	4	21,1—24,3	22.7	4	19,2—21,2	20,1	8,9— 9,8	9,3
Проскурівс. „	1	32,9	32,9	1	22,9	22,9	1	20,7	20,7	9,3	9,3
Тульчинська „	3	28,7—35,0	31,5	2	21,3—22,0	21,7	2	19,5—20.5	20,0	8.5 — 9,4	8.9
Разом .	82	23,2—37,3	31,5	74	17,1—27,6	22,2	74	17,6 - 23,1	20,4	8.5—10,3	9,4

Плече, передпліччя й китиця. В табл. № 28 подано пересічні дані, що відносяться до окремих сегментів верхньої кінцівки дослідженої нами групи українців. Пересічно плече — 31,5, передпліччя — 22,2, довжина китиці — 20,4, широкість її — 9,4. Порівняння з иншими дослідами навести не можемо, бо такі дані не вираховані в тих літературних джерелах, що їх ми цітуємо.

Бюст і тулуб.

З табл. № 27 бачимо, що **бюст** у наших подільських українців досить довгий при пересічній величині 88,8 себто довший од пересічної довжини нижніх кінцівок; що до загального пересічного зросту є більший за його половину, і його можна застосувати до „середніх“.

Тулуб (табл. № 26) при пересічній довжині 56,7 є в той же час третина загального пересічного зросту.

[13]) Ibid. Стор. 450.

[14]) Ibid. стор. 162.

Порівняти з иншими наші ці дані не можемо, з тих же причин, що вище зазначено.

Скелія.

ТАБЛИЦЯ 29

Українці Поділля	Hyperbrachyskélie au dessous 75		Brachyskélie de 75—79,9		Sous-brachyskélie 80,0 84,9		Mésatiskélie 85,0—89,9		Sous-macroskélie 90,0—94,9		Macroskélie 95,0—99,9		Hypermacroskélie 100,0		Покажчик скелії Ind. skélie
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	
Вінницька окр. . . .	—	—	—	—	1	1,2	—	—	—	—	—	—	2	2,4	102,63
Кам'янецька „ . . .	—	—	1	1,2	8	9,6	21	25,3	23	27,7	12	14,5	7	8,4	90,61
Могилівська „	—	—	—	—	—	—	2	2,4	2	2,4	—	—	—	—	90.28
Проскурівс. „	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1,2	—	—	97,25
Тульчинська „	—	—	—	—	—	—	1	1.2	—	—	2	2,4	—	—	93,50
Разом . . .	—	—	1	1,2	9	10,8	24	28,9	25	30,1	15	18,1	9	10,8	91,24

Розглянемо ще т. з. „покажчик скелії" (Ind. skélie), одну з важливих антропологічних ознак, себто відношення довжини нижніх кінцівок до бюста. За класифікацією проф. Manouvrier[15]) ми в табл. № 29 розподілили наш матеріял що до цього.

Тут ми бачимо, що при пересічному покажчикові скелії нашої групи українців (91,24) більшість з них (30,1%) це є сумакраскели (довговатоногі) і майже стільки ж (28,9%) мезатискелів (середнєногих); решта припадає на коротконогі і на більш довгоногі, але останніх більше. Т. ч., нашу групу кажучи взагалі, можна застосувати до, т. з., „піддовгоногих", чи „середнєногих" з помітним ухилом до довгоногости, як це ми й відзначали раніш, розглядаючи окремо нижні кінцівки.

За Крижанівським покажчик скелії у українців Поділля — 92,5, незначно вище від нашого (91,2), він вказує на ще більшу довгоногість подолян.

Розглядаючи покажчик скелії українців взагалі, проф. Вовк[16]) робить висновок, що українців треба застосувати до племен макроскелих (довгоногих) і що, порівнюючи, високий зріст українців залежить більше від довжини ніг, аніж від довжини тулуба, чи бюста. Це підтверждується й нашими поданими тут дослідами, але тільки в деякій мірі. Наша група українців вказує безперечно на те, що у неї є тільки невеликий ухил до довгоногости, але дуже часто зустрічаються серед них середнєногі суб'єкти. Вище ми бачили, що у них і довжина бюста чимала; останнє безперечно зменшує значення довгоногости на, порівнюючи, високий зріст нашої групи; очевидно тут відограє чимало ролю не тільки довжина ніг, але й довжина бюста, чому й доціль-

[15]) А. Носовъ Къ антропологіи сербовъ королевства. „Ежег. Рус. Антр. О-ва при СПБ Университетѣ", т. IV. 1913.

[16]) Ibid. ст. 452.

ніше б нашу групу українців застосувати, як вище вже й зазначалася, не до макроскелів, а до сумакроскелів.

Розглянувши окремі антропологічні ознаки дослідженої групи подільських українців, наведомо загальну антропологічну характеристику типа згаданої групи на підставі тих даних, що подано вище.

Ця група українців характеризується: середнім укладом, з ухилом досить помітним, до слабосилости; темним коліром волосся, з значною, порівнюючи, домішкою білявих; „мішаним“ коліром очей, з виразною домішкою до темнооких — ясноокиx; високим зростом, з домішкою елементів низькорослих, скоріше мабудь з, т. з., елементами „вищесереднього“ зросту; короткоголовістю, з виразною домішкою елементів менш короткоголових, власне, субрахікефалів, які, маючи на увазі, попереду зазначене, можливо вище середнього зросту, світлої пігментації; характеризуються низькоголовістю з середньою широкістю чола і, порівнюючи, високим чолом; лице довгувате і ціле обличчя овальне, з, порівнюючи, незначним ухилом до більш помітного висування вилиць; ніс у більшості по розміру середній (мезорини), але з значним ухилом до довго й вузьконосих (лепторини), з середнім або незначним висуванням носа, і прямим або трохи угнутим профілем носа; губи досить високі з середньою широкістю рота; зубного прогнатизму майже зовсім не зустрічається; вухо середнє й досить широке з незначним віддаленням від потилиці і горбиком Дарвина, що нерідко зустрічається; верхні кінцівки середні, близько до малих, а нижні—середні з деяким ухилом до довгих; бюст, порівнюючи, довгий і тулуб середній.

Проф. Вовк [17]) дає таку характеристику антропологічного типу українського народу: „українці являють з себе однородне плім'я темноволосе, темнооке, вищесереднє або високе на зріст, брахікефальне, високоголове, вузьколице, з прямим і досить вузьким носом, з, порівнюючи, короткими верхніми і довгими нижніми кінцівками“. Не заперечуючи проти такої загальної характеристики українців взагалі і, підкреслюючи, що за нашою загальною характеристикою подільські українці з дослідженої групи, в своєму загальному антропологічному типові незначно чим відрізняються від загального типа (за Вовком),—проте ми мусімо відзначити, що та „однородність“ українського племени, що про неї говорить проф. Вовк, на нашій групі подільських українців повного підтвердження наче б і не дає. Безперечно виявилося, що, особливо в головніших антропологічних ознаках, наша група подолян не являє собою якогось однородного типу. У них яскраво відзначається елементи змішаности в пігментації волосся й очей, в покажчикові голови, зрості т. и. ознаках. Очевидно тут маємо продукт змішування основного темного пігментацією типа з світлим, брахікефального можливо, з субрахікефальним (у всякому разі не доліхокефальним), високорослого з середнєрослим; за инші ознаки не будемо й говорити. Проф. Вовк припускає таке відхилення від загального типа українців, що він його подав, особливо в прикордонних частинах України, але тільки для „нечисленних кількістю осіб“. Наші ж матеріяли, як бачимо, відзначають це „відхилення“ досить яскраво.

[17]) Ibid. стор. 452.

№ №	Округа	Вік—Âge	Уклад—Constitution	Колір волосся Couleur des cheveux	Колір очей Couleur des yeux	Зріст Taille debout	Високість груд. виглибин. Fourchette sternale	Високість вушн. отвору H. du trou auditif	Високість краю плечев. виростку лопатки Acromion	Високість локт. суглобу Haut. du coude	Високість середн. пальця H. de l'extr. du médius	Високість коліна Haut du genou	Зріст навсидя Taille assis	Довжина тулуба Lond. du tronc	Довгість ноги Etrémités infer	Скелія Skélia	Високість щиколотки H. du malléole	Довгість руки Extrémités super	Довгість кисти Long. de la main	Широкість кисти Larg. de la main	Покажчик голови Indice céphalique
1	Кам'янецька	39	1	рус.	міш.	1744	1409	1608	1418	1107	705	462	896	570	848	94,64	71	713	198	88	83,8
2		46	1	темн.	„	1688	1375	1570	1355	1047	648	460	890	557	798	89,66	75	707	200	91	79,5
3		33	2	рус.	„	1625	1314	1508	1310	1011	612	445	830	515	795	95,78	64	698	200	89	85,2
4		25	2	т-р.	темн.	1775	1430	1667	1463	1090	637	499	930	618	845	90,86	68	826	222	97	86,9
5		21	2	темн.	темн.	1752	1415	1620	1416	1111	675	490	910	674	842	92,53	70	741	209	97	79,5
6		37	2	т-р	я-м.	1639	1329	1512	1318	1086	555	436	825	504	814	98,67	58	763	—	—	82,
7		40	2	рус.	ясн.	1700	1375	1584	1400	1075	686	452	870	570	830	95,40	—	714	213	95	86,7
8		25	2	біл.	„	1841	1510	1725	1530	1177	737	510	888	577	953	107,32	65	793	215	97	88,2
9		31	2	„	„	1784	1477	1645	1461	1127	660	499	950	647	834	87,79	71	801	222	98	81,1
10		36	2—3	темн.	темн.	1570	1275	1458	1272	1015	601	423	870	572	700	80,46	55	671	188	86	84,9
11		31	2	рус.	міш.	1755	1425	1630	1443	1112	645	480	920	608	835	90,76	56	798	222	94	85,7
12		30	3	темн.	„	1675	—	1485	1302	1014	642	422	835	462	840	100,60	—	660	—	—	84,7
13		24	2	„	темн.	1745	1425	1590	1412	1092	640	460	920	587	825	89,67	76	772	218	96	85,8
14		20	2	рус.	міш.	1675	1362	1540	1351	1030	605	441	885	571	790	89,27	75	746	202	91	81,1
15		26	1	„	„	1590	1267	1469	1272	976	598	396	832	514	758	91,11	65	674	176	88	80,9
16		26	2	темн.	темн.	1745	1412	1630	1453	1124	648	492	910	618	830	91,21	74	805	228	100	88,0
17		31	2	„	„	1668	1344	1541	1346	1045	641	435	853	531	815	95,55	72	705	186	89	82,6
18		23	2	„	„	1716	1385	1597	1374	1050	630	456	862	520	854	99,07	65	744	213	91	82,5
19		20	1	рус.	„	1673	1357	1555	1375	1050	630	447	857	557	816	95,22	71	745	206	95	86,9
20		26	2	темн.	„	1689	1355	1543	1356	1059	642	448	880	547	809	91,93	—	714	118	92	86,2
21		34	2-3	т-р.	міш.	1710	1420	1580	1391	1076	628	447	905	586	805	88,95	—	763	215	99	84,8
22		27	1	рус.	„	1761	1433	1624	1427	1117	686	482	915	581	846	92,46	—	741	214	10	81,1
23		25	2	р. руд.	„	1658	—	1540	1358	1053	632	423	870	570	788	90,57	—	726	—	—	84,4
24		41	2	рус.	ясн.	1692	—	1575	1379	1070	670	420	886	573	806	99,97	—	709	—	—	80,1
25		30	2	„	міш.	1765	—	1582	1443	1098	655	469	895	573	870	90,17	—	788	—	—	86,8
26		24	2	біл.	т-м.	1750	1396	1619	1423	1097	657	464	929	422	821	88,37	82	766	211	95	78,5
27		22	2	темн.	темн.	1745	1410	1622	1423	1115	654	439	948	646	797	84,07	70	769	202	94	82,4
28		26	1	„	т-м.	1678	1568	1540	1363	1039	620	461	885	570	793	89,60	80	743	202	92	78,3
29		22	2	рус.	темн.	1740	1427	1613	1406	1079	645	452	875	541	865	98,89	60	761	213	91	82,2
30		20	1	біл.	ясн.	1712	1387	1568	1392	1102	670	455	915	595	797	87,10	72	722	209	93	82,8
31		22	2	рус.	міш.	1670	1355	1549	1364	1062	626	441	910	604	760	83,52	77	738	204	91	83,8
32		27	3	темн.	темн.	1682	1358	1556	1403	1070	615	451	898	619	784	87,31	62	788	221	99	83,4
33		27	2	рус.	ясн.	1680	1365	1543	1364	1049	600	454	892	576	788	88,34	69	764	206	90	80,6
34		32	2	т-р	міш.	1660	1354	1520	1355	1043	593	425	880	575	780	88,64	41	762	203	93	85,0
35		25	2—3	біл.	ясн.	1750	1412	1602	1398	1083	645	466	943	591	807	85,58	72	753	213	100	89,0
36		27	2	темн.	темн.	1700	1378	1566	1364	1045	627	428	912	576	788	86,40	42	737	210	96	83,7
37		25	2	„	„	1710	1369	1581	1365	1060	629	440	906	561	804	88,64	71	736	210	96	84,6
38		38	2	т-р.	м.	1596	1268	1467	1281	979	570	450	837	522	759	90,68	45	711	190	89	88,1
39		35	1	темн.	темн.	1795	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	82,7
40		27	2	т-р.	т-м.	1707	1379	1591	1367	1075	655	451	908	568	799	88,00	68	712	206	95	87,3
41		24	2	темн.	міш.	1745	1416	1637	1465	1104	637	478	921	641	824	89,47	56	828	226	100	84,2
42		25	2	рус.	ясн.	1668	1355	1528	1346	1033	607	423	896	574	772	86,16	50	739	221	90	88,0
43		28	2	темн.	міш.	1820	1465	1684	1496	1190	701	527	942	618	878	93,21	75	795	213	95	80,6
44		30	3	рус.	я-м.	1690	1372	1559	1373	1055	629	452	835	518	855	102,40	—	744	209	98	81,9
45		43	1	„	міш	1612	1306	1489	1322	1005	615	439	854	564	758	88,76	73	707	195	85	94,2
46		47	1	т-р.	„	1586	1291	1463	1273	979	580	420	819	506	767	93,65	76	693	198	92	79,8
47		20	1	темн.	темн.	1781	1442	1648	1426	1108	641	485	881	526	900	102,16	66	785	220	103	97,9
48		21	2	т-р.	„	1753	1410	1619	1419	1118	645	480	903	569	850	94,13	57	774	217	98	87,8
49		24	1	рус.	ясн.	1715	1366	1568	1379	1062	643	431	890	554	825	92,70	62	746	202	90	81,4
50		41	1	темн.	темн.	1676	—	1548	1334	1065	667	441	910	558	766	84,18	-	667	199	99	82,2
51		20	2—3	рус.	я-м.	1730	1414	1680	1427	1105	684	483	830	527	900	108,43	66	743	209	88	83,9
52		20	2	„	„	1675	1356	1554	1355	1038	632	441	863	543	812	94,09	63	723	197	88	85,3
53		20	1	т-р.	міш.	1709	1382	1591	1395	1066	656	459	880	566	829	94,20	66	739	203	91	83,6
54		20	2	рус.	я-м.	1660	1345	1515	1358	1058	651	446	860	558	800	93,02	55	707	194	90	83,5
55		44	1	темн.	„	1672	1354	1548	1356	1022	611	438	849	536	823	96,94	43	745	191	94	79,8
56		22	2	„	темн.	1685	1440	1570	1395	1078	655	462	835	545	850	101,80	70	740	207	99	82,3
57		21	2—3	темн.	темн.	1670	1334	1517	1302	1016	605	401	878	510	792	90.21	50	697	190	98	86,1
58		29	2	„	„	1670	1345	1558	1363	1053	648	444	930	623	740	79,57	63	715	196	96	80,8
59		21	2	біл.	міш.	1691	1371	1574	1392	1096	658	452	892	593	799	89,57	55	734	203	91	87,3
60		24	2	„	„	1710	1380	1533	1339	1027	615	436	874	503	836	95,65	—	724	—	—	81,6
61		20	2—3	рус.	темн.	1727	1420	1586	1436	1102	700	456	851	560	876	102,94	62	736	210	96	84,9
62		29	2	біл.	ясн.	1750	—	1628	1425	1095	661	471	891	565	859	96.41	72	764	201	91	78,3
63		42	1	рус.	„	1650	1335	1525	1346	1033	611	437	910	606	740	81,32	67	735	212	94	85,4
64		21	1	темн.	міш.	1670	1349	1559	1348	1052	655	434	900	578	770	85,56	70	693	195	86	82,3
65		30	2	„	„	1673	1350	1546	1367	1052	648	439	867	561	806	92,96	60	719	—	—	85,5
66		18	2	рус.	„	1727	1396	1595	1390	1097	675	470	896	559	831	92,75	73	715	199	96	79,9
67		20	1	біл.	ясн.	1711	1389	1592	1380	1070	645	458	880	549	831	94,43	72	735	199	92	89,0

Докладніші й більші кількістю досліджених, аніж наші, суб'єктів матеріяли з території Поділля, як і взагалі України, освітлять дійсні антропологічні складові елементи сучасного типа українців взагалі і Подолян зокрема.

Глибше розвязання відзначених тут антропологічних питань не входить в даному випадкові в наше завдання. Ми подаємо тільки певні матеріяли і ставимо деякі антропологічні питання що до українців Поділля; поглиблення й розвязання порушених антропологічних питань треба застосувати до того часу, коли розробиться й опублікується більше відповідного матеріялу.

Вважаємо своїм приємним обов'язком висловити глибоку подяку Кам'янецькому Окрвиконкомові, В. Гериновичу—Ректорові Кам'янецького І. Н. О. і Ю. Сицінському, д. ч. ВУАКа, за всебічну допомогу під час наших дослідів на Поділлю, а також практикантові В/Антропології Кабінета ім. Х. Вовка УАН т. М. Ткачу за допомогу в статистичнім опрацюванні матеріялів цих наших дослідів.

Березень; р. 1927.

L'auteur présente ici les résultats de ses investigations anthropologiques, concernant la population ukraïnienne de Podillé (Ukraïne). Les personnes examinées sont pour la plupart paysans d'origine; quant à leur profession elles se divisent en laboureurs—47%; ouvriers de differentes spécialités 17%, maîtres d'école 17%, écoliers 11% et employés 8%.

Chacune de ces groupes est peu nombreuse, donc l'auteur ne les analyse pas séparement, mais toutes ensemble, sans faire une grave faute par rapport au tyhe anthropologique moyen.

La mensuration et l'observation ont été faites conformement à la Covention Internationale, acceptée par le XIII-nee Congrés international à Monaco, 21.IV 1906.

La caracteristique générale des ukraïniens examinés à Podillé est suivaute:

Constitution moyenne (2) évidemment défléchissante vers la faiblesse (1); couleur des cheveux brune avec un mélange gravement marqué des blonds; couleur des yeux—mélangée avec un alliage sensible des clairs aux foncés; la taille grande (1707) mélangée d'élements de basse stature, à proprement dire—d'élements au—dessus de la moyenne; indice céphalique—83,72 avec un mélange marqué de sous-brachycéphales, qui sont evidemment des élements, anthropologiques ci-dessus mentionnés de la taille au-dessus de la moyenne et clairs de pigmentation; chamaecéphales, qui ont la largeur du front moyenne et le front assez haut; facial et visage ovales; les pommettes ont une protubérance assez grande; mésorines deflechissants vers les leptoriens, praéminence du nez (2) ou (1); profil du nez (0) ou (1); lévres hautes, largeur de la bouche moyenne; le prognatisme des dents presque absent; l'oreille moyenne et assez large; écartement de l'oreille (1) souvent avec le tubercul de Darvin; extrémités super moyennes, presque petites; extrémités infer moyennes, avec une deflexion vers les longues; indice skélie 91.24.

БОРИС КРИЖАНОВСЬКИЙ.
Завідувач Етнограф. Відділу Російського Музею в Ленінграді.

ВИВЧЕННЯ НАРОДНЬОГО МИСТЕЦТВА В ЕТНОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДАХ.

I.

Три головні моменти цілком визначають форми нашого побуту: перший з них—природні умовини, те зовнішнє оточення, що в ньому проходить наше життя; другий—та спадщина, що її ми дістаємо від минулого, як матеріяльні явища побуту та як навички й звичаї,—я називаю це інерцією культури; третій момент—культурні зв'язки, тоб-то ті взаємини, що укладаються з иншими народами. Не на всіх сторонах побуту вплив цих моментів динаміки народньої культури, що формують побут, позначається з однаковою силою: ми завжди бачимо перевагу одного з них.

Візьмімо способи здобування харчі, наприклад, українське хліборобство. Ми бачимо, що над усіма її сторонами домінує вплив природніх умовин, насамперед ґрунту й підсоння. В залежності од них в північній і південній Україні різного добирають збіжжя і взагалі різні розводять рослини; од властивостей ґрунту залежать способи його оброблювання та господарський реманент, од підсоння—сільсько-господарський календар. Основним збіжжям на півночі є жито, на півдні—пшениця, до якої у крайній південній смузі долучається кукурудза; тут уже немає вигоди сіяти деяке північне збіжжя, але можна розводити иншу пашню, що потребує теплішого підсоння. В північній Україні часто доводиться зібрану з поля пашню ще підсушувати, переховувати її під дахом, — а на півдні її збирають уже достиглою. Різні одміни культивованих рослин самі собою вимагають спеціяльно до них пристосованого оброблювання—не тільки, наприклад, праця над засіяним у полі збіжжям є зовсім иншою, як праця над посадженою в городі городиною, але й різні категорії, й сорти збіжжя мають свої спеціяльні властивості, що їх бере під увагу хлібороб. Проти цього постійного тиснення природніх умовин на форми хліборобства, на друге місце одступають і інерція культури й культурні запозичення. Правда, інерції ми можемо ще досить знайти і в системі хліборобства і в господарському реманенті, але зараз же треба зауважити й те, що старовинне знаряддя й стара система господарства затримуються тільки до того моменту, поки не з'являється видимо краще нове. Старий „важкий український плуг“ був чудово пристосований до оранки трудної степової землі, і тому він так завзято опирався проти всяких, які вносилися, удосконалень.

Але коли з'явився сучасний легкий залізний фабричний плуг, старий мусив поступитися йому місцем, бо переваги нового були надто очевисті. Зміна системи господарства відбувається заледве, поволі. Треба мати на увазі, що це—ґрунтовне ламання всього господарства,—звідси та обережність, з якою підходить до нього селянин. Що-до запозичення чого-небудь рівноцінного свойому в сусідів, то таких випадків ми маємо дуже мало, і пояснюються вони звичайно випадковістю або особливими умовами. Саме так запроваджено було до деяких місцевостей центральної й південної України соху. В деяких випадках серед самої української людности ми можемо в сусідніх місцевостях постерегати вперту прихильність до різних знарядь для одної й тої самої роботи: так, наприклад, серпи й коси вживають иноді для збирання одного й того самого збіжжя, але вони одне одного не витискують. Проти основного, рішучого впливу природніх умовин, тут ми маємо справу з явищами другорядними.

Перейдімо тепер до оселі. Тут ми бачимо цілком иншу картину. Коли розглядаємо українську домівку в різних місцевостях України, нас вражає її одноманітність. Скрізь ми знайдемо той самий основний план з його звичайними відмінами, що мають свої економічні причини, ту саму на чотири боки похилу покрівлю, той самий побіл, те саме внутрішнє впорядкування. Лише на самих кресах ми знайдемо иноді відхилення від основного типу хати. Природні умовини позначаються здебільшого на матеріялі, з якого побудовано хату — дерев'яну на півночі і в горах, з мішаного матеріялу — в середній Україні та глиняну на півдні; є місцевості багаті на камінь, де будують муровані хати, в инших місцях, будуючи з мішаного матеріялу, вживають замість хмизу очерет. І вплив инших культур ми можемо легко зазначити: неповні вузькі похили покрівлі на крайньому північному заході, близько Польщі, „довгу хату" в лемків та де-неде на Україні, близько коло німецьких колоній. Але ці моменти—вплив природи та культурні запозичення є другорядними проти впертого додержання основного типу. Надто ясно помітно це всередині: в типовій хаті, в якій би частині України ви до неї не зайшли, усі речі будуть на одних і тих самих місцях; отже їх можна знайти заплющивши очі.

Коли ми, нарешті, звернемося до українського одягу й почнемо переглядати його в окремих місцевостях, то перше враження буде таке, що це одяг зовсім різних народів. Порівнюючи й уважно його вивчаючи, ми швидко переконаємось, що основні форми лишаються скрізь спільними, але зовнішні відміни цю одність зовсім маскують. Ці одміни залежать од двох причин. Із них менше значення мають умови природні, переважно кліматичні, що од них залежить або тепліший або легший одяг, а головну ролю відограють запозичення од сусідів. Цей вплив сусідніх культур і є найпомітнішим моментом, що формує відміни в основному типі народнього одягу.

Причини, чому в кожному з розглянутих елементів культури переважає саме той момент динаміки, який ми зазначили, цілком зрозумілі. Людина здобуває собі харч із зовнішнього світу, від природи, що її оточує, отже, вона мусить брати до уваги всі природні умовини й до них пристосовуватись; оселя, її впорядкування—належить до нашого особистого побуту, який ми

маємо нахил улаштовувати за звичною схемою, що склалася давно перед нами; навпаки, нашій одежі, в якій ми стикаємося з иншими людьми, ми охоче надаємо того вигляду й тих окремих деталів, що нам сподобалися в одежі чужій.

Коли ми з цього погляду проаналізуємо инші сторони побуту, то легко переконаємось, що всі вони виявляють перевагу одного з зазначених моментів динаміки, й ми матимемо ніби три кола: коло елементів культури, де переважає вплив природніх умовин, коло, де переважає інерція культури та коло культурних зв'язків. Вивчаючи два перші кола, особливих труднощів не зазнаємо. Сюди належать елементи культури з більшою сталістю, в розвитку яких ми виразно спостерегаємо вплив усіх трьох основних моментів динаміки, так само й економічних умовин, що цей розвиток або прискорюють або роблять повільнішим. Складніша справа з елементами третього кола, що визначаються більшою рухливістю; тут на перше місце, принаймні, зовні—виступають культурні зв'язки, дослідження яких приводить нас до широких висновків етнологічного характеру. У цьому колі найвизначнішими елементами є народнє мистецтво та щільно з ним зв'язаний одяг. Зараз ми побачимо, яку ролю у викритті культурних зв'язків відограє одяг, і що лишається на пайку мистецтва, чого одяг виявити не може.

II.

Одяг належить до числа найрухливіших елементів. Він не тільки легко сприймає зовнішні впливи од сусідніх народів, але й жадливо вбирає в себе моду, яка приходить з міста, що його ми повинні розглядати як провідника загально-европейської цивілізації. Це робить вивчання одягу дуже цікавим і привабним, але одночасно й надто тяжким та складним. Надто тяжко вивчати одяг українців, народу дуже численного, розкиданого на величезній території з різноманітними природніми умовинами, народу, що прожив складне історичне життя, підчас якого він не раз підлягав довгочасним культурним впливам, а тепер оточений кількома иншими народами, з якими зав'язав ті або инші культурні взаємини. Ми заздалегідь можемо припустити велику різноманітність в одягу різних частин України й, справді, коли ми порівняємо вбрання українців полтавських і воронізьких, мешканців Наддніпрянщини й Карпатських гір, то побачимо картину, можливо, ще пестрявішу, ніж ми сподівались. Нам відразу впаде в очі, що вбрання окремих країв України має ознаки спільні з убранням сусідніх народів. Але в центрі України, завдяки розлогості її та щільності українського населення, лишилась країна, зовнішніми впливами незаймана, й убрання, тут поширене, принаймні, за останнього періоду української історії, самостійно еволюціонує в загальному напрямку до вбрання міського. Це вбрання центральної України, з яким звичайно сполучають уявлення про українське вбрання взагалі, і є тим ключем, що виявляє нам усю складну картину й дозволяє окремі частини укласти в одну зрозумілу й порівнально просту схему.

Описувати вбрання центральної України тут нема потреби. Я хочу лише звернути увагу на його характерні властивості: нечисленність частин убрання,

простоту їхнього крою, спокійні коліри матеріялу, нечисленність і скромність прикрас, — ті властивості, що надають йому майже добірної елегантности. В Надчорноморщині ми знаходимо це саме вбрання, можливо трохи спрощене, як це завше буває в країнах швидко колонізованих з їх прискореним темпом розвитку. У східньому Надозів'ї, на Кубані помітно вплив убрання сусідніх кавказьких племен. Уперше з яскравою одміною від убрання центральної України ми стріваємося лише на північно-східній околиці нашої території, на Вороніжчині. Тут ми знаходимо видимо запозичений крой свити й шапки, ношення сорочки на випуст, а в жінок багато прикрас окремо, і на одежі— обламівки, стрічечки, китиці—те, що особливо впадає в вічі,—яскраві мережані тканини з різким, простацьким сполученням колірів. Ця крикпива рябизна, що її ми не помічаємо в яскравому, але приємному вбранні сусідніх великорусів, пояснюється тим, що українці призвичаєні до спокійної та лагідної фарби, не могли справитися з яскравими кольорами, запозиченими від більше звиклих до них сусідів. Далі на захід, на Курщині, фарби звільна бліднуть, і тільки на Чернігівщині ми знову вступаємо в країну із знайомими нам коліровими сполученнями. Найяскравіше характерні властивості північного українського убрання виявлені на Волинському Поліссі. Тут поширено ношення сорочки на випуст, теплі безрукавки, довгі прості свити, личаки, чоловічі шапки з кресами, притуленими до верху, перевагу білого коліру й червоних прикрас. Жіноче вбрання усім подібне до вбрання центральної України, але зберегло намітку для заміжніх (на Чернігівщині, крім того, й плахту); білий колір і тут переважає, але всі частини вбрання рясно прикрашено яскравим червоним вишиванням, що його иноді заміняє червона виткана мережка. Усі ці характерні ознаки польського вбрання зустрічаємо й по той бік Прип'яти на Білорущині, отже вони є явищем спільним для українців і білорусів. На Холмщині, на західній Волині та західньому Поділлі, довгі обшиті коліровими стрічками й шнурками свити, посмуговані спідниці й деякі відміни головних уборів пояснюються сусідством польського вбрання; ще сильніше це сусідство позначається в Галичині, тим часом як на Буковині, Басарабії та де-не-де й на Поділлі, на березі Дністра, крой свит, шкіряні кожушки й безрукавки, завжди багато прикрашені, характерно вишивані рукави й груди жіночих сорочок кажуть про румунський вплив. Найскладнішим та найяскравішим є українське вбрання гуцулів: тут ми знаходимо й неодмінні хутряні безрукавки, й суто декоративні короткі куртки, що їх носять на опашки, яскраві колірп тканин, незлічені прикраси з вовни, шкіри та всяких инших нашивок, багато окремих оздоб. На північ, у Бойків, це багатство вбрання зникає; їхні характерні довгі кептарі й лейбики прикрашено далеко скромніше; усе вбрання здається простішим, навіть убогим. Ще далі у лемків, що живуть у сусідстві з словаками, ми знайдемо жіночі легкі білі сукні й широкі білі головні убори, які спадають на плечі; пишно вишивані груди на безрукавках; в чоловіків—верхній одяг з фальшивими, що їх носять на опашки, рукавами, — усе те саме, що бачимо в словаків. Нарешті, вбрання угорських українців, цілком уже денаціоналізоване, набуло характеру угорського.

Розглядаючи відхилення окремих відмін окраїнного вбрання від убрання центральної України, ми легко можемо відрізнити власне те з нього, що є наслідком зовнішніх впливів. Поширено його на незначній порівняльно території й полягає воно в засвоєнні окремих, різно відмінних од звичайних українських частин одягу, властивостей крою, прикрас та пофарбовання. Так, сюди ми залічимо країни, де позначаються впливи угорців, словаків або великорусів. Але цього пояснення не можна прикласти до північної смуги, де подібність до білоруського одягу виявляється в численних однакових частинах убрання та в спільності основних форм, що існують на широкому просторі. Ще більшого значення набуває те, що ці спільні форми в міру просування на Білорущину та Волинь лише звільна відмінюються, непомітно зливаються з основним убранням. Нарешті — й це найголовніше—разом із спільним убранням ми знаходимо спільні риси і в инших сторонах побуту. Це переконує нас, що тут ми маємо справу не з зовнішнім запозиченням, а з спільністю культури на підставі глибокого етнічного споріднення. В одягу ця спільність культури виявилася як-найяскравіше, й таким чином одяг дозволяє нам говорити про існування зв'язку між двома народами та про його значливість.

Як північне вбрання показує нам на зв'язок української й білоруської культури, зовсім так само й західне вбрання, особливо бойківське й гуцульське дозволяє встановити зв'язки з балканськими культурами. Проте, тут справа далеко складніша через наявність повторних впливів, які маскують основні риси й відтягають увагу в инший бік. Через це втрачається простота й виразність окремих явищ в обсягу вбрання, що є наявні там, де маємо справу з безперервним довгочасним зв'язком. Коли цей зв'язок припиняється, зараз же всі елементи починають розвиватися самостійно й звільна набувають таких форм, які можуть правити вже не за доказ колишнього існування культурного зв'язку, а за далекий лише натяк на нього, а иноді лишатися й зовсім незрозумілими. Коли ми від таких елементів убрання одкинемо всі пізніші зміни, то у нас лишиться „основне“ в таких загальних формах, з якими оперувати буде надто трудно. Таких елементів на Україні ми можемо знайти багато; деякі з них зазнали, певне, чималих змін за час, відколи їх ізольовано від подібних явищ иншої культури, инші змінились остільки мало, що до них і зараз можна знайти аналогії в инших народів.

III.

Народнє мистецтво має багато спільного з одягом, що теж у значній мірі є мистецтвом—прикрашати себе, але воно має одну властивість надзвичайної ваги. В одягу, що показується нам так сильно мінливим, поруч із стороною справді легко мінливою—деталями крою, прикрасами, фарбами, ми могли вже помітити основні форми більше сталі, що міняються лише в рідких випадках, дуже повільно й становлять, так би мовити, основу українського вбрання. Так само і в народньому мистецтві ми знаходимо рухливу й сталу частину. Наприклад, у вишиванці рухливі, тоб то легко міняються, пофар-

бування, деталі, стиль, але основний зміст і зв'язок його з даною річчю дуже сталий. І тут зміни залежать од зовнішніх впливів, од враження, яке справили подібні речі, що їх бачили в сусідніх народів або в місті. А причиною сталости основного є спільність походження даної речі з властивим їй вишиванням: наприклад, хустка здобула на Україні поширення з тими характерними для неї мережками, які ми й тепер на ній бачимо. Міняючи під впливом міської моди деталі мережки на вишиваній сорочці, або її техніку, не зважуються проте змінити основний розполіг вишивання або старовинний зміст його. Отже ми знаходили у явищах мистецтва основні, сталі елементи, що самостійно повільно еволюціонують, як еволюціонують і основні форми одягу. Але як що ми спинимось на кількох прикладах з обсягу народнього мистецтва, ми побачимо, в чому полягає його особливість. Візьмімо характерні подільські вишиванки. За моєї пам'яти з червоних вони перетворилися в червоно-чорні, далі в зовсім чорні, а тепер знову починають підсвічуватися червоним (Ольгопільський повіт). Це була зміна моди. Але сама мережка, що так нагадує заставки старовинних книг із складного плетіння, лишилася непорушною. У вишиванках полтавських рушників за останні десятиліття втрачено їх чарівну штриховку, мережка стала густою, різко червоною, де-не-де стала проступати техніка хрестом,—але вазон з квітами або букет облямований гірляндою, що його заступає, не вважаючи на всі перекручування, ще міцно тримається. Те саме бачимо і в инших галузях мистецтва: лемківські церкви засвоїли дуже багато з церковної архітектури словаків, аж до високої, що звужується догори, дзвінниці в західній частині; але трьохбаштовий тип церкви, иноді мало, иноді цілком виявлений, вони зберегли. У всіх подібних випадках ми легко можемо відокремити другорядові напластування або зміни, й тоді у нас лишиться основне. І особливістю народнього мистецтва, як що порівняти з одягом, є те, що у явищах мистецтва, вилучаючи основне, ми дістаємо не широко розповсюджені загальні форми, а факти вузько-конкретні, до яких легче знайти точні аналогії.

Такі аналогії, що даються легко пояснити в тих випадках, коли їх зауважено у сусідніх народів, набувають далеко більшого інтересу й значення, коли їх знаходять у дальніх країнах, у племен, з якими даного часу зв'язку нема. В такому становищі ми опинимось, коли порівняємо гуцульські церкви з цілком аналогічними до них церквами Закавказзя й Вірменії, або коли вивчаємо зірчасті килими Полтавщини й килими середнє-азіятські, такі відмінні, але безперечно зв'язані генетично. Перед нами таким способом ніби з'являються маяки, на які можемо брати курс, коли вивчаємо незрозумілі особливості культури. Світло цих маяків стає особливо певним, як що наші історичні відомості доводять позначені наближення. Перший наведений приклад—гуцульські церкви—становить дуже яскравий випадок, коли зазначену аналогію супроводить ціла низка инших, що подають такі самі наближення. Поруч з церквами, що точно повторюють закавказький тип, оскільки це було можливо, коли вживали дерева замість каменю, ми маємо в обох країнах килими з медальйоновим малюнком, подібне ювелірне мистецтво й т. и. Цілий комплекс явищ твердо встановляє зв'язок мистецтва двох відлеглих країн, і

історично це пояснюється масовим переселенням вірмен в різні часи до південної частини західньої України й до суміжних країн. Проте позначені в нас наближення в царині мистецтва не завше знаходять собі так багато, як у даному випадку, підтверджень. Буває, що й сама аналогія або спільність походження не такі наочні й виявляється вона лише точним дослідженням. І в цьому випадку, особливо, як що можна припустити їх з історичного погляду, вони також можуть бути для нас маяками, й робота, на них спрямована, обіцяє багато цікавого й цінного. Так власне стоїть справа з зірчастими килимами Полтавщини, для яких ми можемо знайти генетичний зв'язок з килимами Середньої Азії. Східні елементи в культурі Наддніпрянщини не всі ще знайшли для себе перекональне пояснення, і з цього погляду вона лишається комплексом нез'ясованим. Аналогії в царині народнього мистецтва дають нам можливість позначити декілька шляхів не взагалі на Схід, а до певних країн, що в їхній культурі можна шукати до наших здогадів дальших підтвержень.

IV.

А в тім треба мати на увазі, що не завше аналогії, які ми знаходимо, мають подібне значення. Явища мистецтва легко сприймаються й поширюються; за їхне джерело можуть бути поодинокі пам'ятки або речі, що вживалися в побуті якої-небудь одної верстви населення. За приклад можуть правити килими з квітковим малюнком, що заховують перську традицію в його композиції й розробці. Ідучи од вищих класів, вони до певної міри поширилися серед народньої маси. Ця група килимів становить одну з найблискучіших сторінок українського мистецтва, має величезне художнє значення, але ніяких етнологічних перспектив вона не позначає. Безперечно, що така прекрасна розробка східнього походженням мистецтва могла статися лише на догідному ґрунті, в країні, де східні елементи не випадковість і всякий новий східній елемент попадає в сприятливе оточення. Але оскільки ми маємо справу з мистецтвом, що його джерелами були, видимо, завезені й, безперечно, серед вузького кола поширені речі, а не запозичення, які сталися в наслідок зближення широких народніх мас,—ми повинні утриматися від наближень, що напрошуються, і чекати на відкриття нових фактів, які могли б питання поглибити.

Так само треба брати до уваги й індивідуальний почин у мистецтві. Пам'ятки народнього мистецтва в кожній вузькій його ділянці надзвичайно різноманітні своїм замислом і виконанням. Нетяжко виділити середній типовий шар, і поруч з ними ми побачимо несміливі спроби й невдачі з одного боку, та з другого—окремі високі досягнення. Предмети народнього мистецтва є індивідуальнішими, ніж які инші побутові явища. Пояснюється це тим, що коли ввесь побут укладається під безвідступним тиском вимог життя, в царині мистецтва людина виступає, як вільний творець в міру даного йому художнього хисту. Етнологові невдачі в мистецтві не цікаві: негативні характеристики взагалі мають другорядне значення. Найважливіший власне середній шар, в якому зосереджено типові речі, тому що народнє мистецтво—

мистецтво маси, а її художні змагання й можливості найповніше виявлені саме тут. Але й найвищі досягнення мають своє значення, принаймні, одна частина їх. Річ у тому, що ці досягнення ми можемо розподілити на дві групи. До одної відійдуть різноманітні речі народнього мистецтва, що своїм характером різко відокремлені від загального типу; до другої групи відійдуть речі, що як-найяскравіше цей тип виявляють. Узявши приклад з галузи гончарства, до першої групи ми повинні будемо залічити творчість Бацуци з Зінькова та майстрів його кола, з їхньою керамікою, що не має подібної до себе на Україні, або Пузиря на Чернігівщині, який уживав техніки, близької до майоліки й розмальовував свій посуд рідкими, делікатно виконаними квіточками в явно західньому стилі. До другої групи ми зачислимо вироби Петра Кошака на Гуцульщині, видатного декоратора й винахідливого ілюстратора, миски гончара Василя з Бубнівки на Поділлі, що дійшов у своїх виробах надзвичайної пишноти; також посуд і кахлі Насті Дробязкової з Ніжену, виключно талановитого майстра. Тоді як перші з названих гончарів цікаві для нас лише як окремі представники певної художньої течії, другі—є найяскравішими виразниками широко розповсюдженої ідеї—того основного, що ми навчились відрізняти в народньому мистецтві. З часом в постійних повтореннях основна ідея може повільно дрібніти й затлумлятися різними напластуваннями; в творчості видатних майстрів-художників вона знову виблискує яскраво, як і раніш: вони ніби відновлюють те, що потроху вироджувалось в инших, теж мистецьких, але ординарних руках.

Визнаючи особливу вагу за предметами мистецтва, що пристосовані до вподобання широкої народньої маси, ми приходимо до останньої конечної умови плодотворчости наших студій. Народнє мистецтво—мистецтво декоративне. Воно завжди має прикладний характер і тому тісно зв'язане з побутом. Усі зміни загальних умов побуту і окремих його боків, що з ними зв'язані дані явища народнього мистецтва, неминуче відбиваються на цих останніх, стають за підставу до можливости розвитку й напрямку його, або ж, навпаки, до занепаду й загину. Тому то, щоб зрозуміти життя й закони розвитку народнього мистецтва, неодмінно треба вивчати його в зв'язку з побутом взагалі. Лише розглядаючи мистецтво на загальному тлі народнього життя ми можемо правдиво оцінити його явища й визначити їхню вагу для етнологічних побудовань. Забувши за це основне правило та взявшись до вивчення народнього мистецтва ізольовано од побуту взагалі, ми неминуче не тільки припустимось низки помилок, але й, повільно звужуючи коло дослідів, од цілих великих груп переходючи до окремих визначних предметів, зазнаємо лихої долі тих дослідників-археологів, які марно працюють над окремими пам'ятками, одірваними од етнографічного матеріялу. Тим часом, як це видно з нашого викладу, народнє мистецтво для етнологічних дослідів має велику вагу; його, звичайно, не можна висувати на перший план, але в багатьох трудних і заплутаних питаннях воно може відкривати для нас, як я казав, маяки, що на їхнє світло ми йдемо.

Б. О. НАВРОЦЬКИЙ.
Член Етнографічної Комісії УАН.

ПРОБЛЕМА „МІТИЧНОГО МИСЛЕННЯ“ [1]).

Наука давно вже почала вбачати у віруваннях та уявленнях про світ малокультурних племін не тільки забобони, але й певний ступень в розумовій еволюції людства. Ми вже звикли говорити про „культуру“ таких племін, але од цього иноді трохи вербального визнання особливостей їх побуту за „культуру“ до визнання проявів їх психічних процесів за справжнє „мислення“—ще дуже далеко. Цілком зрозумілі наукові сумніви що до цього: на цьому шляху завжди загрожувала небезпека перенести наші звички розуміти світові явища до так, здавалося б, одмінної од нас „психології дикуна“. „Мислення“ з його законами суворої логічної організації розглядалося завжди, як найголовніша одміна европейця од дикуна: коли й говорили про „дикунське мислення“,—то це до певної міри мало рацію ніби то своєрідної „метафори“. От чому й досі усяка спроба говорити про „мітичне мислення“ мимоволі зустрічає якийсь психологічний опір.

Особливо важко було визнати „мислення“ в міті, поки в логіці панувала суто формальна Аристотелева теорія. Для того, щоб наука згодилася вбачити „логіку“ в міті, мало було скупчити ту досить тепер значну кількість звісток про психологію дикуна, що ми їх маємо. Треба було, щоб відбулася певна криза в царині розвитку европейської філософської думки, криза, що примусила самих філософів намагатись поширювати свої спостереження над людською думкою, де і в яких умовах існування ми її не зустрінули б. От чому останні філософські спроби підійти до розгляду особливостей мітичної „думки“, як одного з видів логічної властивости людської психіки далеко симптоматичніші ніж відповідні спроби фахівців-етнологів. Така напр. спроба Касірерова спеціяльно розглянути питання про „форми розумінь в мітичному мисленні“. Касірер—чистий філософ, відомий, як дослідник в царині теорії пізнання; його „Erkenntnissproblem im XIX Jahrhundert“ належить до основних класичних праць з теорії пізнання, також, як і инша його суто теоретична праця: „Substanzbegriff und Functionsbegriff“. Касірер починає як раз з указівки на підкреслену вище філософську кризу, коли й виявилася ціла низка складних проблем, що їх досі якось і не помічали. Він зазначає той усім відомий звязок поміж логікою та математикою, що встановився ще за часів Платона й Аристотеля, і так яскраво виявився

[1]) З приводу: E. Kassirer. Die Begriffsformen im mythischen Denken. Leipzig, 1922.

пізніше в славнозвісній формулі Миколи Кузанського: „Nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostra mathematica“. Але винайдення не-евклідової геометрії та стосунки, в яких опинилися обидві геометрії в перспективі „теорії відносности“ поставили цілу низку нових і плідних завданнів. Трохи складніше була справа із співвідношенням поміж загальною теорією пізнання й системою наук про дух. Перший Віко висловив був думку, що будова наук про дух суперечить математичній логіці, але що, разом з тим, принципи цієї будови не гірші що до своєї суворости як математичні. Конкретизація цієї думки почалася проте тільки з часів Гегеля, що намітив був загальний нарис історичної методології, як трохи одмінної од методології наук природничих. Вже за наших часів Рікерт говорив про „ідеографічні“ принципи в історії на протилежність „номотетичним“ в математиці та природознавстві. Але Касірер слушно зауважує, що це все обминає своєрідність об'єкту кожної часткової історії, як от напр. історії мови, мистецтв, права, релігії і т. и.

Кожний з цих видів людської творчости є «своєрідний орган світорозуміння“. В першу чергу слід звернути нашу увагу на мову, бо навіть уже в самій назві „логіки“ (λογος) відбилася подвійна рефлексія — про форми думки й форми мови. Проте цього не слід розуміти в дусі відомих спроб відновити філософську граматику: мову не повинно підпорядковувати логічним принципам, бо це призвело б тільки до знищення індивідуальности мовної думки. Ця індивідуальність за Касірером є не стільки в „певнім напрямку почуття й фантазії, але й в своєрідній думковій законовідповідності (Gesetzlichkeit)“. На превеликий жаль К. тут не розгортає своєї думки до кінця і взагалі одна із значних його хиб як раз в тому, що він хоч і надає великого значіння мові та мовній думці, але не уявляє собі усього їх значіння. Для того, щоб підкреслити своєрідний характер будови окремих „об'єктів“ історичної методології і разом з тим вказати на присутність пізнавального елементу в мистецтві, К. згадує Баумгартена [1]), що це в XVIII ст. розглядав був естетику як „gnoseologia inferior“. Але він не бачить усього принципового значіння такого погляду, бо в звязку з цим каже тільки про Канта, Майєра, Тетенса, що встановили поняття „логіки фантазії“, і ні одного слова — про Гумбольдта, Кроче, Фослера!! Проте напр. погляд Кроче на мову, як на базу логічної та естетичної думки, безперечно остільки важливий у данім звязку, що обминати його ніяк не можна, навіть коли його зовсім не визнавати. Ми ж не бачимо в К. ні визнання, ні спростування думок Кроче.

Вихідну свою позицію К. визначає так: „Оскільки міт з'осереджується не виключно в колі непевних уявлень та афектів, але виявляється в об'єктивних формах, — йому властивий певний вид „формозбудування“ (Gestaltgebung), напрямок об'єктивації, що, як би мало не не збігалося з логічною формою „об'єктивного означення“, містить у собі цілком певний спосіб синтези

---

[1]) Цю думку досить певно висловив був Лейбніц, див. Куно Фишер. История новой философии. Т. II. Лейбниц. Рос. пер. Страхова. Крім того аналогічні думки ми зустрічаємо у італійських філософів доби „відродження“ (Гарки).

різноманітного (des Mannigfaltigen), систематизування та всебічного впорядкування почуттьових елементів“. Традиційна логіка мусить зважати також і на своєрідність принципу „збудування понять“ в кожній окремій галузі людської творчости, не вимагаючи вузької аналогії від будови розумінь напр. математичних і історичних, не кажучи вже про міт. К. обгрунтовує це з погляду свого кантіянства. Він каже, що розуміння взагалі не є синтеза аналогій у властивостях окремих об'єктів, навпаки—вони утворюються цілком у залежності від даної точки зору, що визначає увесь характер будови розуміння у кожнім данім разі. Ця „думкова увага“ до даного боку об'єктів тільки і дає можливість убачити ті чи инші аналогії. Взагалі уся праця Касірерова має на меті показати, що мітологічні форми мислення—яскравий зразок „відносности“, доказ одвічного суб'єктивного релятивізму людської думки. Звичайно, ця кантіянська тенденція Касірерова мало цікава, бо хоч дійсно будова даного розуміння (напр. фізичне чи хімічне розуміння води) і залежить од погляду, але є межі, поза які нас не може вивести ніяка точка зору. Еволюція наукової думки виразно доводить, що наші розуміння весь час уточнюються, наближаються все більше до природи об'єктів. Те, що керує цим процесом—не є зовсім воля розуму, але вимоги згідности з об'єктивним світом речей. Будову розуміння определюють одночасно і точка зору, і зміст даного об'єкту. От чому неправильні і традиційнне вчення про процес абстракції і кантіянські погляди К. Процес цей не цілком дедуктивний, як думали раніш,[1]) бо людина, будуючи розуміння, не просто синтезує усі подібні риси в об'єктах даного класу, але навпаки—раніш убачає дану рису в 2 об'єктах і потім шукає її вже в инших, зараховувуючи ці об'єкти до даної класи. Але все це стосується тільки підготовчого процесу і зовсім не має значіння для суто раціональних моментів нашого знання, бо остаточно утворюємо ми розуміння в процесі перевірки психологічної абстракції і тоди ми ідемо як раз шляхом силогістики, шляхом дедукції.

Форми думки, які ми помічаємо в мові, дуже розбігаються з звичайними формами логічної думки, такими, як їх встановило традиційне логічне вчення; проте це все ж форми думки і тому мусять підлягати логічній аналізі. Відсутність такого ставлення до явищ мовної думки в великій мірі зумовлюється просто браком звички вбачати в мові щось важливіше як простий механізм висловлення готової думки. З иншого боку якось ще й досі не достатньо поширився погляд, давно вже висловлений, про принциповість звязку форм мовної та мітичної думки. Навпаки, існують деякі сумніви що до цього. В цьому відношенні може найхарактерніша та полеміка, що розгорнулася навколо питання про мітичні підстави родової класифікації речівників. Завжди це питання було дуже складне для граматики і напр. граматика Port-Royal убачає в данім разі: „pure caprice et un usage sans raison“. Grimm („Deutsche Grammatik“), правда, дає спробу пояснити родову класифікацію, але у нього ми бачимо аж 28 точок зору, що керують переходами

---

[1]) Див. напр. Проф. Петражицкий. Введение в изучение права и нравственности Вып. I. Эмоциональная психология. Петербург. 1905.

„sinnlicher Gegenstände“ до певного роду. К. згоджується з Бругманом, що дав формальну критику Грімової теорії родової класифікації речівників, як наслідків абстракції первісної анімізації. Але легко помітити, що теорія Бругмана є суто формальна критика і навіть не теорія, як така, бо не має в собі нічого позитивного, зводячись до спроб спростування Грімової теорії, спроб по суті не зовсім вдалих. Бругман встановлює такі тези:

1) Категорія грам. роду тепер цілком формальна і не має в собі жадних ознак процесу мітичної анімізації; 2) навіть греки, вживаючи в звичайній мові такі слова, як от ὕπνος не уявляли собі при цьому бога сну; 3) грам. рід не збуджує зовсім уявлення про живе, він лише скеровує фантазію у бік „жіночого чи чоловічого“, з'окрема коли мітологічне ім'я вживається, як Appelativwort — напр. Nux і nux erebenne; 4) ніхто не може довести, що мітологічні образи виникли до утворення категорії грам. роду і що, навпаки, не грам. рід збудив процес оживлення; 5) усі зближення поміж мітологією та мистецтвом доводять тільки, що є якісь звязки між граматичним і природнім родом, але ні в якім разі, що один з одного генетично розвинулися; 6) вся проблема зводиться до відповіди на 2 основних запитання: a) яка була первісна рація „*a*“ в речівниках, як напр. гр. theā, adelfē, gunē, лат. dea, aqua, lupa та „ie (ī)“, як от ст.-инд. pátni, гр. potnía. ст.-инд. devī, лит. deve, b) як прийшли прикметники до їх жіночої форми, з'окрема коли вони були при речівниках, що не означали живих істот. 7) слід говорити тільки за суфікси жіночого, роду, бо спеціяльно чоловічих суфіксів немає, як це ми бачимо з прикладу суф. *o*, що зустрічається і в neutra: ст.-інд. yugam, гр. zugon, лат. jugum; те ж можна сказати і про суфікси i, u, ter, en, напр. лат. pa*ter* і ma*ter*, hic axis, але haec cratis і т. н. 8) Хоч суф. *a* і зустрічається, як специфічно жіночий але: a) в невеличкій групі слів, b) є багато слів, що не мають рації жіночого роду, так напр. з одного боку гр. μάμμη, лат. mamma, гр. γυνή, ст.-сл. жена: з иншого боку є й такі слова цього виду, що не мають рації жіночого полу, напр. лат.—luna, limpa, fama, pudicia. Все вищесказане стосується й суфікса ī (iē). 9) Не можна точно встановити, який був первісний сенс суф. ā, iē (ī), але в усякому разі не можна й довести, що він містив у собі ознаку приналежности до сфери полу. Цього, каже Бругман,—цілком досить для його мети. 10) На запитання, чому усі речівники [не neutra, і не з суф. o, ā, iē (ī)] вже за праіндоевроп. доби мають аттрибути тільки жіночого роду, як от напр. abstracta на tis—лат. mens, mentis, лит. atmintis, ст.-сл. память і т. н., може бути дві відповіді: a) або— після того, як атрибутивні слова дійшли до своєї жіночої форми через формальну асиміляцію — відбулося поступінне дальше поширення вжитку цих форм по за даними межами. До того ж тут могли діяти впливи речівників близьких (що до змісту свого) до даних. Пізніша історія індо-европ. мов знає багато таких прикладів, як от напр. перехід речівників чоловічого роду на *o* до жіночої деклінації—гр. drosos (роса) fem. через herse; b) або— вказані атрибутивні форми („ā“ та „ī“) виникли на підставі звязку з попередньою історією даного прикметника, що мав у такому разі генетично походити од колишнього речівника; принаймні індоевропейські мови знають

багато випадків хитання поміж формами речівників та прикметників, як от напр. victor exercitus і т. и.[1]).

Дати відповідь на ці запитання Бругман відмовляється, кажучи, що це є найскладніші питання мовознавства: дослідникові здається, що він вже й так уповні виконав своє завдання. Проте Бругман у своїх міркуваннях робить багато помилкових припущень і висновків:

1) Він спростовує те, чого навіть нема рації боронити, бо навряд чи хтось гадав би, що процес оживлення абстрактних розумінь через категорію грам. роду міг би зводитись до безпосереднього мітологічного процесу. Навіть Грім не висловлюється так, бо каже: „Граматичний рід є поширення „природнього" на усі предмети, поширення, що випливає з фантазії людської мови". (III, 346). Ці досить невиразні слова ще не мають у собі такої абсурдної рації, якої хоче надати Бругман поглядам на походження категорії грам. роду з джерел переносу природніх співвідношень на суто граматичні.

2) Граматичний рід вже одразу відрізняється од полу (genus і sexus), бо ми в індо-европ. мовах бачимо категорію neutra одночасно з природніми 2 родами. Легко зрозуміти її виникнення, бо навіть сам же Бругман в иншому місці говорить: „...співвідношення поміж neutra на „om" до masc. nom. os., acc. om вказує, що форма на „om" спочатку означала тільки пасивний стан (attitude passive et inerte) об'єкта, що визначався речівником". (Abrégé de gram. comp. d. lang. in.-eur. Brugman et Delbrück p. 380). Отже ми бачимо, що безпосередньої паралелі тут не може бути вже з першого початку розвитку грам. категорій, але з иншого боку не можна заперечувати й того, що природні роди були базою для відповідних грам. уявлень: коли важко довести первісний сексуальний сенс відповідних суфіксів, чого, між иншим, і не варто робити, бо, як ми бачили грам. рід одразу відрізняється од sexus'а, полу,— то зовсім не можливо пояснити, чому дані граматичні категорії запозичили свою назву од природніх уявлень, не мавши з ними щільного звязку?

3) Зовсім не можна з'ясувати за Бругманом, як виникла та мала кількість основних зразків із суф. a, як от напр. gune, жена і т. п., де звязок з полом не викликає жодних сумнівів. „Мала кількість" зразків не знищує значіння їх, бо взагалі явищ з сексуальною ознакою і в природі не багато: досить порівняти кількість явищ із світу тваринного з явищами із світу неорганічної природи. Ось чому сексуальна точка погляду могла бути тільки вихідною позицією для дальшого поширення. Про таке поширення, про різні впливи на підставі тих чи инших асоціяцій недвозначно каже і сам Бругман (див. Abr. d. gram. p. 382).

Отже ми бачимо, що Бругман не тільки не дав ніякої нової теорії, але не дав навіть і доброї критики, бо припустив перебільшення, тлумачивши тези Грімової теорії, як позиції наївного й абсурдного мітологізму. От чому Касірер, ідучи слідом за Бругманом, втратив одну з може найкращих можливостей

[1]) Brugmann. Das gram. Geschl. in dem indogerm. Spr. Techmers Zeitschrift f. allg. Sprachwiss. IV. S. 100.

з'ясувати ходи мовної думки, коли, повіривши Бругманові, обминув питання родової класифікації речівників. Правда, що багато найкращих мовознавців додержуються думок, близьких до думок Бругманових: так напр. Мейє каже, що рід речівників у індоевр. мовах з'ясовується тільки через аттрибутивні прикметники або членні форми, як от напр. ὁ πατής, ἡ μήτης (ст. 164, Введ. в сравн. грам. инд.-евр. яз. Юрьев. 1914, рос. пер. Кудрявського). Проте легко зрозуміти, що Мейє виходить з тих самих підстав, що і Бругман і хід думки його повинен бути такий самий.

Касірер гадає, що проблема класифікації виявляється в принципово одмінному вигляді, коли перейти до аналізи систем класифікації у малокультурних племін. Проте оскільки усяка класифікація походить з єдиного джерела— боротьби з різноманітністю та хаотичністю явищ і змагання систематизувати їх,—родова класифікація є тільки один з багатьох видів класифікацій. Крім того, системи класифікації в мовах малокультурних все ж мають деякі звязки з нашими мовними класифікаціями. Нижче ми вкажемо на ті сліди де-яких пережитків первісних систем класифікації, що їх на нашу думку не можна не помітити в сучасних мовах.

В мовах Банту-племін назви об'єктів поділяються більше ніж на 20 класів, що означаються через певні префікси. Усі предикативні, атрибутивні й инші звязки передаються через уставлення в дані слова певних однакових префіксів або інфіксів. Касірер зве це явище конгруенцією, що в'яже кожний мовний уривок в щось ціле та одне. Про те ж саме говорить, між иншим, і Погодин, коли каже про „закон совпадения“. Так напр. фраза „приходит наш прекрасный человек, которого мы любим“ передається групою слів, що всі вони мають дані префікси або в чистому вигляді, або змінені під впливом певних фонетичних законів даної мови: *u-mu*-ntu *w*-etu o-*mu*-x'le *u*-yabonaka si-*m*-tanda (ст. 249, Погодин, Язык как творчество; приклад запозичено в Gabelentz, Die Sprachwissenschaft. 1901). Система префіксальної класифікації надзвичайно складна: передаються через неї стосунки місця, часу, числа, подвійного чи самітного існування, того чи иншого відношення до людини і т. и. Індійські племена Північної Америки поділяють назви об'єктів на живі й неживі, на ті, що стоять, лежать, живуть у воді чи на землі, зроблені з дерева чи каменя і т. и. Конгруенція виявляється в той спосіб, що дієслово зміняє свої інфікси у залежности від суб'єкту та об'єкту дії. *Тут як раз і слід підкреслити звязки цієї системи з нашими мовними законами.* Через поділ функцій поміж флексією та суфіксами ми не маємо потреби в суфіксальній конгруенції, але конгруенція як така, залишилася й у наших мовах, бо порядок слів і головне—інтонація і тепер об'єднують в одне ціле фразу остільки, що не дурно ж сучасне мовознавство розглядає окреме слово, ніби абстрактний уламок речення. З иншого боку суфікси і тепер виконують класифікаційну ролю і иноді дуже випадково поділяють явища по групах. Напр., є суфікси збільшення і зменшення об'єктів в речівниках, як от: кінь, кон*ик*, стіл, стол*ик* і поруч з цим у прикметниках є окремі суфікси з цим же значенням, як от малий, мал*есеньк*ий; є суфікси видів дієслова, як от „ува“ відвід*ува*ти, відвідати, ку*пува*ти, купити,

але поруч з цим є й инші суфікси для цієї ж мети, напр. відрізняти, відрізнити, робити, зробити. Отже не можна гадати, що принцип суфіксальної класифікації властивий виключно тільки малокультурним мовам; той же принцип, хоч і обмежений, ми бачимо і в наших мовах.

Префіксальна класифікація є первісна оціночна класифікація, бо поділення відбувається тут не стільки за об'єктивними ознаками, скільки на підставі почутливого відношення „я" до об'єктів і явищ природи. В звязку з цим є те, що в мовах банту та індійських той самий об'єкт у залежності від свого становища та ролі увіходить у ту чи иншу класу. Напр. в мові „кола" в Ліберії, за Вестерманом, назва об'єкту переходить до класи живих істот, коли мова йде про щось значне, важливе, цінне, чи таке, що збуджує енергію слухачів.

Цей принцип до деякої міри зберігся в наших мовах, напр. у висловах ввічливости, назвах і т. и. В инших випадках у малокультурних мовах чоловічий рід означає усе міцне, жіночий—слабке, кволе; напр. ša—корова, чолов. роду, але ša—м'ясо, жін. р., бо перше є основа усього хазяйства, друге має далеко менше значіння. (Meinhof. Hamitensprache. S. 139. Reinisch. Die Bedayesprache. 1893. S. 59). Те ж саме явище ми бачимо в усіх европ. мовах, які багато знають прикладів, коли одне слово, змінюючи значіння, змінює одночасно й категорію свого роду. В усіх мовах ми бачимо ту чи иншу класифікацію, що відрізняється од логічної тільки своєю невиробленістю та хаотичністю, проте все ж є певна спроба класифікації. В малокультурних мовах ніколи слово не означає речі, як „чогось суто індивідуального, але завжди, як представника певної класи речей, що ніби то втілюються в ньому". (Finck. Die Haupttypen des Sprachbaus). З иншого боку мова задовольняється дуже позверховими аналогіями для встановлення даної класи речей, так напр. у барманській мові слово „рука" вживається, як для означення усіх видів ремісничого знаряддя або вогнепальної зброї, так і для різців (W. Humboldt. Ueber Versch. d. menschl. Sprachbaues. Ges. Werk. Akad. Ausg. VII. 1. 340). Проте своєрідність думкової системи в мові не вичерпується цим.

Думка в мові оброблюється в 2 виразно й принципово одмінних перспективах: в перспективі суто семазіологічній та в перспективі морфологічній. Класифікаційні принципи в мові найбільше виявляються звичайно в морфології. Зміна значінь слів, також, правда, призводить до певних впливів на класифікаційні принципи мови, але через свою несталість гра значінь не може бути основою класифікації, як такої. Справжня класифікація в мові це й є морфологічна класифікація, самазіологічні-ж класи слів є тільки матеріял для неї. Коли-б Касірер узяв це все на увагу, він помітив би і те, що наведений їм приклад з Барманської мови зовсім не такий специфічний та оригінальний, порівнюючи з европейськими мовами, напр. укр. слово «руда» має два значіння: а) кров, б) гірська руда; рос. слово «крыло» означає: а) частину тіла птаха, b) частину будинку (арх. термін), c) частину війська, розташованого в певнім порядкові; фр. слово rapport означає: а) доповідь, b) свідоцтво, c) схожість, d) відношення, звязок. Досить було б переглянути Bréal, Essais de sémantique, щоб побачити багато таких і далеко складніших випадків поширення, звуження, кардинальної зміни значінь слів

в наслідок різних причин зовнішнього й внутрішнього характеру. Але, хоч в усіх цих змінах і можна встановити деякі сліди закономірної модифікації думки,—проте од них до класифікації, як такої, дуже далеко, бо морфологічна класифікація є вже явище більш-менш стале й постійне для даної мови, семазіологічна ж гра значінь слів відбувається в історії мови ввесь час і майже без перестану. Далеко грунтовніше Касірер розглянув питання тотемістичної класифікації, до якої він переходить, вважаючи її за ширший як мовна класифікація вид. Звичайно, ця думка помилкова, бо мова скупчує в собі все, що стосується культури даного народу і тому, хоч крім мовних висловів є ще й дії, порухи, речі, що являють собою також можливий вид вираження думок, але в мові так чи инакше все це синтезується. Тотемістична класифікація не є вузько соціяльна, навпаки усі явища унутрішнього й зовнішнього світу підлягають їй. Напр., в Австралійців: Алігатори належать до певної тотемістичної групи—Юнгару, Кенгуру до Вутару, Сонце-до Юнгару, Місяць до Вутару і т. п. Це, проте, не є якась умовна класифікація, бо усі речі класу Юнгару напр. мають в собі щось реальне, спільне з точки зору тотема Юнгару. От чому напр. чаклун з класи Малера може вживати тільки речі тотема Малера, бо підчас чаклування усі инші не будуть дійсні в його руках. Оскільки, таким чином, в тотемістичній класифікації виявляється певний *внутрішній* principium divisionis (бо проста зовнішня схожість речей не є змістом цього principium'a)—остільки ми маємо тут чисту категоріяльну класифікацію і через це набуваємо права говорити про „категорії“ мітичного мислення. Слід тільки одрізнити тут зміст цієї класифікації од системи його організації: перше є наслідок помилкових поглядів на світ, друге є вираз суто логічних властивостей думки. З иншого боку ці „категорії“ мітичного мислення є тільки перші кроки в еволюції логічних властивостей думки. Проблема еволюції людської логіки вже давно зацікавила дослідників, але на жаль її було поставлено занадто широко. Ми зустрічаємо спроби поставити проблему еволюції логіки як раз у працях біологів,[1]) що намагаються з'ясувати стан психіки у тварин, як передумову дальшої людської еволюції. Але, звичайно, це занадто ускладнена постановка питання: далеко реальніше розглядати логіку малокультурних племін. Проте й тут не можна обійтись без попередніх застережень: сучасні малокультурні племена зовсім не дорівнюються первісним, дуже часто їх культура є декаданс минулої вищої культури. От чому поки що перед нами мусить бути завдання тільки феноменологічного опису стану логічної думки в малокультурних племін. Важливо, проте, робити це весь час під знаком певної паралелі із станом сучасної людської логіки: тільки тоді може виявитись усе значіння логічних моментів у мисленні малокультурної людини. Напр.: клановий тотемізм[2]) Мариндів та рідних їм племін є універсальний тотемізм, в найширшому розумінні. Цей тотемізм виявляється у мітах, але міти тільки передають в розповідній формі певний стан уявлень, даний

[1]) G. Bohn. La naissance de l'intelligence. Paris. 1910. M. Washburn. The Animal mind. 1909 і т. и. з'окрема ж у Спенсера.

[2]) P. Wirz. Die religiosen Forstellungen und Mythen der Marind-anim.

á priori. В цю тотемістичну класифікацію увіходять не тільки окремі об'єкти, але й дії та стани, напр. „спати“ та „одружитись“.

В дане коло увіходять і нові об'єкти на підставі різних асоціяцій, напр. один клан Sapi-zè, що одержав свою назву після певної події, набув собі нових тотемних рідних, бо малайською мовою Sapi значить „худоба, товар“, і під цією назвою він став видомий Marind'ам з недавнього часу. Проте в усьому цьому Wirz бачить лише випадкову гру фантазії, тоді як Касірер цілком слушно вбачає тут певні думкові ходи. Він базується на тому, що там, де для нас—позверхова аналогія, для австралійця—існує далеко глибший звязок, бо для нього слово—назва не є абстрактний знак об'єкту, але його невідіймана частина. Чисто категоріяльна природа тотемістичної класифікації виявляється як найкраще, коли придивитись до „Vorstellung des räumlichen Zusammenhangs der Dinge für die mythische Weltansicht“ (21 ст.). Увесь обшир поділяється не за геометричними й географічними принципами, але за суто тотемістичними. Howitt[1]) каже, що тубілець так пояснив йому цей поділ обширу: він поклав кійка на землі у східньому напрямкові; ця паличка поділила усю просторінь на горішню та долішню, північну та південну, Крокитч та Гамутч. Далі він поклав кійки у коло в такий спосіб, що весь обшир поділився на сектори з певним тотемістичним змістом. Що це не є умовний поділ, доводять похоронні звичаї. Коли напр. вмирає в данім племені один Ngaui, тоб то людина „сонця“, що належить до „сходу“, мертве тіло кладуть так, щоб його голова була обов'язково у східньому напрямку. Ще послідовніш переведено принципа подібного поділення в племені Zûni в Новій Мехіці. Усе плім'я поділяється на 7 частин: північ, захід, південь, схід, горішній світ, долішній світ та „середина“. Усяка річ, елемент і навіть певний момент часу належить до певної ділянки. Так напр. клан журавля або пелікана належіть півночі, ведмедя—заходу, оленя й антилопи—сходу, папуги, як основний клан племени—належить до „середини“. Кожна частина має крім того свій колір: північ—жовтий, захід—синій, південь—червоний, схід—білий, „горішній світ“—різнокольоровий, „долішній світ“—чорний; „середина“ ж, як представниця усіх країн, об'єднує в собі усі кольори. Крім того: північ—місце повітря й зими, захід—весни та води, південь—літа та вогню, схід—осени та землі. Що до свого значіння усі країни поділяються у такому порядкові: північ—займає перше місце, далі—захід, південь, схід, горішній й долішній світ, тоді як „середина“, що містить у собі усі инші, в цьому поділові часто-густо не визначається зовсім. Потім півночі відповідає—війна, заходу—полювання, півдню—рільництво та лікування, сходу—магія та релігія (Frank Hamilton Cushing. Outlines of Zûni Creation Myths). Усе життя точно регулюється за законами цього поділу і тубільці ніколи не помиляються у додержанні цих звичаїв. Все це свідчить, що тут ми маємо першу спробу класифікаційного об'єднання усього космосу.

На думку соціологів (Durkheim і инші) усяка подібна класифікація є ніщо инше, як рефлекс суто соціяльного поділу, але Касірер з цим не зовсім згоджується. Він вказує, що є типи ширших класифікацій, а саме астроло-

[1]) A. Howitt. Further Notes on the Australian Class System.

гічних, де ознаки тотемістичного поділу не існує. В той же час можна встановити деякі перехідні типи, де первісна класифікація з одного боку нагадує тотемістичні системи, з другого боку наближається до астрологічних. Проте Касірерові можна закинути те, що він не досить обгрунтував можливість зводити до одної перспективи розгляд тотемістичних систем і систем астрологічних. Астрологічні системи класифікації ми здибаємо на принципово иншому щаблі людського розвитку, у Вавилонії та в Середневічній Европі, от чому, хоч і можна розглядати їх як певний момент еволюції класифікаційної думки, але паралелізувати із системами малокультурних племін слід як найобережніше. Крім того Касірер взагалі іде не цілком правильним шляхом, коли обмежується розглядом тільки класифікаційности, як прояву логічних особливостей думки. Класифікація не є єдина ознака „логічности“, основою розгляду логічних здібностей; в еволюції людства мусить бути спосіб міркування, ті чи инші ходи думки, оскільки вони відбиваються в творчості людини. Цього ми зовсім не бачимо в Касірера, тоді як етнографи найбільше з'осереджуються як раз саме на цьому. Але, навпаки, етнографи звичайно не зосереджували своєї уваги на класифікації, і тому то спроба Касірерова набуває для нас особливого значіння, не дивлючись на усі його перебільшення чи навіть помилки.

В місті Стара Мехіка увесь світ поділявся на 4 частині з певними кольорами для кожної з них (жовтий — північ, червоний—схід, білий—південь, чорний—захід, перпендикулярний напрямок або середина – сірий або синій), але цей поділ мав вже виразно календарний характер, бо тут, як і в астрології, ми бачимо певні божества, що панують над певними моментами часу. Tonalamatl — книга злих та добрих днів—розрізняє час за принципом 13×20=260 днів. У середині цього дня ми бачимо також різні „Tageszeichen.“ Напр. 9 панам (Herrn) годин ночи відповідають 13 вартівників (Hüter) годин дня. Усі ці божества звязані поміж собою певними стосунками, що кінець-кінцем дає систему „der astrologischen Vorausberechnung des Künftigen“ (25). Це вже виразно нагадує вавилонську астрологію, бо там ми здибаємо поділ світу за принципом „Septuarchie“. Сім зон ми бачимо й у Індії та Персії. В хінській релігії основна думка та, що в кожнім небеснім та земнім факті або події є той самий Тао. От чому уся класифікація зводиться кінець-кінцем до небесної. Подаємо тут схему цієї класифікації (J. J. M. de Groot. Universismus. Berlin. 1918, s. 119).

1. Ost	Frühling	Wind	Holz	sauer	Leber	Muskeln und Herz
2. Süd	Sommer	Wärme	Feuer	bitter	Herz	Blut und Milz
3. Mitte		Nässe	Erde	süss	Milz	Fleisch und Lunge
4. West	Herbst	Trockenheit	Metall	scharf	Lungen	Haut, Haare und Nieren
5. Nord	Winter	Kälte	Wasser	salzig	Nieren	Knochen und Mark

1. Zorn	blauer Drache	такі загальні символи цих окремих частин поділу.
2. Freude	roter Vogel	
3. Gedanke		
4. Sorge	weisser Tiger	
5. Furcht	schwarzer Schildkröte	

Греки запозичили у Вавилона його астрологічну класифікацію, але позбавили її багато де в чому фантастики космологічної. Із 4 „круглих“ зон чи „островів“ світу вони зробили 4 простолінійні зони, що слугували вже тільки потребам абстрактного розумового розгляду.

Вавилонська астрологічна географія розподілила увесь світ на такі 4 країни: Akkad—Вавилонія на південь, Subartu—східня та південно-східня країна (од Старої Вавилонії та Асірії), Elam—частина пізнішої Персії до меж середнєазійського узгір'я, на схід, Amurru—західня частина із Сірією та Палестиною. Усе небо поділено було так: Юпітер—Akkad, Марс—Amurru, Плеяди—Elam. У точних таблицях усі планети зведено до 12 груп та звязано з місяцями року: 1,5 і 9 міс.—Akkad, 2, 6,10—Elam, 3, 7,11—Subartu; те ж саме і з днями, що видно навіть з пізніших латинських назв: dies Solis, Lunae, Martis і т. д. Життя людини іде по вказаних зонах: од місяця (раннє дитинство) людина переходить до Меркурія, Венери, Сонця, Юпітера і кінець-кінцем до Сатурна. Усі найдрібніші факти побуту фізіологічного, анатомічного та психологічного організму зведено до тієї-ж схеми, як це видно з лат. приказки: Ungues Mercurio, barbam Jovi, Cypride crinem. Касірер гадає, що в усьому цьому ніяк не можна бачити одну тільки сваволю фантазії: „Проблему—осмислити увесь світ, як закономірну єдність, як причинну систему, що сама в собі міститься (kausales gefüge)—поставлено як найпевніш вже в астрології (ст. 21).

Уся астрологічна система передбачає певну передумову: «...усе, що відбувається в фізичному світі, звязано поміж собою непомітними переходами; кожна дія од місця, де вона починається, продовжується у безмірне, щоб кінець-кінцем усі частині універсуму перейняти (ergreifen) та притягти до співпереживання (Mitleidenschaft). Зорі є ніби то тільки найясніше видимі виразники цього грунтовного об'єднання усього» (ст. 29).

Як хід сонця определіює зміни часу року і життя рослин, так не можна собі уявити взагалі ніякої події, що близько чи віддалено не була б звязана з ходом небесного життя. Звідси грецькі вірування, що душі, народжуючись в емпіреумі, проходять через сфери різних планет і запозичують од них різні свої властивости, аж поки не втіляться у дійсні земні істоти. Ці уявлення ми здибаємо в Гносисі, у неоплатонічній філософії та християнській середнєвічній астрології, де Mars є iracundia, Mercur—lucri cupiditas, Jupiter—magni desiderium і т. и. Навіть за часів Ренесансу у Masilius'a Ficinus'a ми бачимо теорію radii celestes. Все це нагадує форми сучасного освітлення механізму природи в науках природничих, оскільки отут є спроба виконати теж саме завдання—виявити в дрібницях загальний закон світозбудування. Звичайно, тільки це завдання та самий кістяк схеми як схеми, може нагадувати конструктивну схему й принципи природничих наук, зміст же в астрології залежить цілком од сваволі фантазії. Коли порівняти напр. астрологічне розуміння причинности з сучасним в науках природничих,—виявляється, що перше побудоване на вільних аналогіях, так званих „індукціях“. В той же час сучасне розуміння причинности не є щось принципово нове, бо воно відрізняється од астрологічного лише методом своєї орга-

нізації. Міт також знає питання—чому, бо це питання взагалі з давніх давен властиве людській природі, але міт 1) одразу намагається викрити „першу причину“, 2) уявляє відношення причинности, як відношення живої „причини“ до „дії“. Коли думка зацікавлюється подрібнішим з'ясуванням форм цього переходу,—ми маємо астрологічний світогляд. Уявляючи собі „причини“ й „наслідок“ у вигляді матеріяльних субстанцій, що не розкладаються, астрологічна думка в той же час систематизує усі мітичні сили, як субстанції, що діють та правлять за причину, зводячи їх в одну загальну систему співвідношень. Планетарний мотив і дає цю єдність, зводячи усі „божествені сили“ до одного джерела, що й примушує їх діяти за одним загальним законом. Але, бажаючи звязати „загальні категорії законовідповідности усього, що відбувається“ з усім індивідуальним та особливим, астрологічна думка розгублюється у фантастиці, бо пропускає medius terminus, що його ми здибаємо тільки в сучасній фізиці. Вона зводить усе до просторінних та часових відношень і подає їх формули, що означають суть речей. Таким чином усі об'єкти світу розкладаються на величини, що взаємно звязані між собою, і характер цих звязків зумовлює ту чи иншу форму речей. Завдання науки тут у тому, щоб з'ясувати, як ці величини, взаємно змішуючись, дають той чи инший постійний і сталий ефект. Як це найкраще видно з „механіки неба“, усе в світі зведено до 3 основних розумінь: безмірномалого, функції та перемінної величини. Таким чином сучасний науковий світогляд перемагає субстанціоналізм мітичного мислення, бо на місці субстанцій в нашому світозрозумінні опиняється „становлення“ (Werden) (ст. 33).

Кожна річ опреділюється генетично із своїх компонентів. Як це найхарактерніше для нашої математики, ми усе в світі розуміємо з точки зору „інтеграції“, конструктивного збудування пізнання цілого із пізнання його частин,—в астрології ми здибаємо перш за все повну ідентичність усього в світі. Для нашої думки є небезпека, заплутавшись серед великої кількости причинних чинників, не досягнути реального означення конкретного цілого, бо усяке знання емпірично-реального переробляється для функціональної думки нашої науки, як це вперше виразно висловив Галілей,—у „безкрає завдання“ (ст. 34). В астрології навпаки усе індивідуальне, як простий наслідок загальних причин, втрачає свою індивідуальність. „Функціональності“ нашого мислення відповідає „структурність“ астрологічного. Світ подібний до кришталу, що, коли його розбити, у своїх частинах залишається незмінним що до своєї будови. Напр., у системі світозрозуміння Zuñi септуархія проходить зверху до самого низу. Члени тотемного плану класифікуються так: тотемна тварина розкладається на частини (ноги, голова і т. и.) і кожна окрема частина є тотем даної часткової групи. Ця мітична „конгруенція“ цілком відповідає граматичній, мовній і це знов таки доводить, оскільки багато важать для зрозуміння суги усяких форм класифікаційної думки — мовні форми.

З иншого боку не можна перебільшувати різниці в організації сучасної та астрологічної думки, надаючи першій характеру виключної динамічности,

другій—характеру виключної структурности. Напр. сучасні вчені зовсім не всі так дивляться на фізичну функціональність: „В физисе из волнообразного процесса абстрагируется именно его повторяемость. Математическим анализом из целого процесса вычленяются как раз те элементы, которые общи всем волнам; и таким образом получается, что в физике под волновым процессом понимают нечто повторяющееся, некое вечное качание около одной точки. Но это есть лишь математическая абстракция и условность, а не реальная действительность. В реальной действительности, строго говоря, ничто не повторяется, и каждое следующее качание маятника есть уже другое качание, а не повторение первого“. (Проф. Н. Я. Пэрна. Ритм жизни и творчества. Ленинград-Москва. 1925 г., стр. 134). Отже ми бачимо, що в даному разі сучасна фізика є тільки дальший стан еволюції, але не щось принципово одмінне. Взагалі боротьба поміж 2 принципами—структурности й функціональности означає увесь хід розвитку людської думки. В астрології вперше виявляється з повною виразністю думка про одність мікрокосма та макрокосма, але уявляється ця одність тут не як те, що людина одвіку підлягає впливам макрокосму, що ввесь час відновлюються, але тільки як те, що людина сама по собі є космос у малім маштабі. Проте і наші природничі науки знають структурні розуміння, напр., описове природознавство. От чому варто порівняти біологічну форму розуміння з астрологічною. Уявлення „Weltorganismus“ дуже характерне для астрології: „Було б абсурдом, каже Агріпа з Нетесгейму, коли-б небо, зорі і всі елементи, що правять для усіх окремих істот за джерело життя та одушевлення, самі були-б позбавлені одушевлення; коли-б закони, через які в людському тілі кожний порух окремого члена почувається у цілому, не мали-б значіння для усього на світі“.

Але є корінна, основна різниця поміж астрологічними та біологічними розуміннями. Астрологія розглядає органічну життьовість світового цілого „sub specie des Mathematischen“ і загальність цього цілого „sub specie des Organischen“, але кожне з них через це не доходить повної самостійности свого розуміння.

Звязок між світом мікрокосма й макрокосма виявляється найтісніше в уявленнях, що лежать у основі деяких особливостей будови мов африканських та урало-алтайських народів. В них просторінні відношення передаються через конкретні Stoffworte і особливо через вирази для частин людського тіла. Напр. „вгорі“ передається через слово „голова“, „позад“—через слово „спина“ і т. и. Крім того ми знаємо ще такі випадки, коли мовна класифікація грунтується на анатомічному принципі поділу частин тіла. Напр. у південно-андаманезькій мові ми здибаємо таку класифікацію: людські й нелюдські істоти, далі ідуть ступені споріднености, частині тіла і т. и. Кожна класа слів має, звичайно, свої характерні префікси та possesivpronomina. До одної класи слів належать, напр., голова, мозок, легені, серце, до иншого рука, пальці на руках, нога й пальці на ногах, до третього спина, шлунок, печінки, плечева лопатка і т. д., усього 7 клас. Але особливо важливе те, що поміж цими класами та частинами тіла є певні співвідношення ідентичности

що до місця в думковій системі світогляду, напр. син і ноги, молодший брат та ріт, прийманий син та голова, груди, серце і т. п. Ці мовні ділення ідуть, як бачимо, зовсім у бік од звичайних, відомих мітологічних класифікацій. За часів середнєвіччя Adam Leib тлумачив одність мікрокосма й макрокосма таким чином: м'ясо = земля, кістки = скелі, кров = море, волосся = = рослини, думки = хмари, і т. д. Отже ми бачимо, як людство весь час намацує певний шлях для встановлення того своєрідного звязку поміж мікрокосмом та макрокосмом, що він давно вже напівсвідомо почувався, і що ми його тепер витлумачуємо, як одність загальних фізичних та хімічних процесів.

Варто уваги, напр. те, як сучасна біологія весь час з свого боку наближається до шляху, що його намітила була астрологія. Не важко побачити певну одність уявлень, коли не зважати на одміни — на точність дослідів, об'єктивність міркування і т. п. Візьмемо тільки одну, характерну в цьому розумінні цитату з одного з сучасних фізіологів: „Мы рассмотрели биологические периоды—суточные, недельные и годовые. Это как раз соответствует трем астрономическим периодам (вращению Земли вокруг оси, обращению Луны вокруг Земли и обращению Земли вокруг Солнца). Такое совпадение естественно должно обратить на себя внимание и невольно должно натолкнуть на мысль, что биологические периоды в организме так или иначе вызываются этими астрономическими циклами. Этот взгляд часто, действительно, и высказывался. Особенно по отношению к менструациям издавна известна попытка поставить их в связь с лунным месяцем. Но, надо сказать—не касаясь пока чисто теоретических сторон — что Луну по многим соображениям нельзя считать за причину менструального періода“ (Пр. Перна. Ритм в жизни и творчестве. С. 561). Далі дослідник статистичними даними доводить, що місячний період у менструаціях буває тільки на 70%, тоді як при основному впливі місяця не могло б бути жодних винятків. На підставі цього дослідник приходить до висновків, що біологічні періоди—самостійні, але „только уже вторично прилаживаются к существующим астрономическим периодам“, бо вони можуть впливати на біологічні процеси. Але разом з цим той же дослідник висловлює кінець-кінцем і инший погляд, як можливий: „однако можно взглянуть на этот вопрос и немного глубже, слегка метафизически, и тогда между периодами биологическими и астрономическими выплывает некоторая иная, более тесная связь—генетическая. Можно признать, что та и другая периодичность вытекают из одного основного корня, из особого свойства мировой жизни проявляться в сложно сплетающихся циклах. Каждое мировое явление, если оно более или менее сложно, течет в периодах; оно словно по винтовому ходу, взбирается—оборот за оборотом, ступень за ступенью, и это создает р а з в и т и е и л и р о с т и вместе с тем это с о з д а е т в р е м я. Ту же тенденцию мы видим одинаково и в явлениях астрономических и в явлениях жизни, и те, и другие суть проявления одного и того же основного творческого стремления. И потому земная жизнь проявляется вообще в периодах, как и сама земля. . . . .

. . . .

Если сказать, что биологические періоды вызываются влиянием вращения Земли или вращения Луны и пр., то с таким же правом можно сказать и обратное, что циклы вращения Земли и Луны вызываются биологическими циклами жизни. Потому мы не будем говорить, что кого вызывает, а скажем, что мировое творчество, мировое усилие быть протекает в виде периодических волн, и, так как это мировое творчество одинаково проявляется и в жизни солнц и планет, и в жизни животных или растений и людей, то мы одинаково видим эти периоды и тут, и там". (Ст. 56 – 58). Приблизно подібні погляди на звязок між земним життям та життям землі, як частини всесвіту ми знаходим напр. і в ак. О. М. Гілярова і в багатьох инших сучасних біологів та філософів. Отже ми бачимо, що астрологія висловила думку, яка й зараз стоїть на черзі наукової перевірки і тому ми цілком маємо рацію уважно придивлятись до форм астрологічного розуміння, бо дійсно воно є одна з дуже важливих людських спроб з'аналізувати механізм життя.

Але щоб остаточно з'ясувати собі характер астрологічної і взагалі мітичної думки, слід звести усі вказані відношення до основних розумінь часу та обширу і порівняти потім відповідні факти в галузі мітичній та природознавчій. Віддаючи данину свойому кантіянству, К. каже, що відношення причинности не опирається на почуттьовий досвід, але є своєрідний додаток розуму до природніх відношень. При спробі ж звести це ненаочне уявлення до наочности воно вимагає часового чи просторінного корелату. Кант вперше підкреслив, що в такім разі утворюється схема, що на протилежність почуттьовому образові є тільки „монограма чистої моці уявлення" (Кант), „чиста синтеза згідно з законом одности в розуміннях" (Кант). Усі ці схеми Кант звів до часових відношень. Напр. число він тлумачить, як „одність синтезу в різноманітнім усього подібного в уявленнях", уявлення ж величин також зводяться до часових через числові. Кант каже, що ми не мислимо собі ніякої лінії без того, щоб у думці її не протягти (ziehen). Через цю ж „часовість" уявлення причинности не є уявлення про суть речей, але тільки про причину „події". Тільки коли ми маємо розуміння „точного порядку в часових відношеннях, як щось необхідне, як на завжди значне правило" (Кант. Kr. d. r. V. s. 154, 176, 242), тільки тоді ми можемо говорити про об'єктивне розуміння речі.

Але, звичайно, це не зовсім так. Касірер не помічає того, що Кант, як ніхто инший, підкреслив формальний характер нашого знання, хоч і суб'єктизував свій погляд. Річ у тім, що питання про суть речей та їх першу причину і не можна розвязати формальним шляхом. Коли ми в дусі сучасної науки дивимося на кожну річ і взагалі на матерію, як на комплекс атомів та електронів, що своїми комбінаціями складають даний об'єкт, то це говорить лише про „форму змін", але досить тільки поставити питання про першу причину чи про рацію, тоб то мету цих змін, і цих питань вже не можна розвязати з нашої наукової точки погляду. Правда, наша „наукова методологія" одкидає ці питання, як „ненаукові", але це трохи скидається на парадокс, бо „ненаукових питань", власне кажучи, майже не буває, але дуже часто трапляються неправильні постановки питання і ненаукові

відповіді на природні запитання. Що це природні запитання — великою мірою свідчить той факт, що ці проблеми стояли перед людством завжди.

Можна була б і в инших дрібніших фактах показати безперечність формальности та аналітичности нашого наукового знання, що може пізнавати об'єкти тільки з боку їх механізму; про це багато і не раз говорили европейські вчені та філософи, щоб варто було б докладно спинятися на цих особливостях нашої наукової думки. Тут ми взагалі торкаємося дуже складної проблеми наукової методології. Проблема виникає з того, чи не можна було б так перебудувати наукові методи, щоб вони дали б можливість підійти до розвязання цих питань без фантастики міту? Усі спроби досі не дали нічого, але дуже симптоматично, що сучасна наука весь час намацує для цього грунт, див. напр. проблему „фізики якости“, шукання у царині теорії числа і т. и.

Коли далі порівнювати мітичну причинність з природознавчою, одразу ж видно, що перша ще більше має потребу в субстраті, до того ж таким субстратом тут будуть вже просторінні відношення. Уся магія виникає з передумови, що не тільки схожість об'єктів, але й їх „співіснування“ містить у собі таємничі сили. Напр. у Lehman'а ми читаємо: „через доторкання можу я передати мерцеві мою бородавку або мою болячку: коли зотліє мертве тіло, зникнуть також і бородавка чи болячка; але, коли хоч ниточка потрапить до савану мерцевого,—мушу я хутко піти слідом за мерцем“. (Die Anfänge der Relig. und die Rel. d. prim. Völker. Kultur der Gegenwart. T. I, III, I. S. 11). Звідси витікає й відомий магічний принцип pars pro toto. Астрологія тільки ускладняє, це „просторінне означення“: долю людини означає гороскоп, тоб то звязок її з зорями, з їх укладом. „Святі“ числа астрології уявляють з себе спробу звільнитись од безпосередньо почуттьового світогляду, але запроваджують певного фаталізму в свойому розумінні числових відношень, як свідоцтв діяння таємничих сил у природних звязках. От чому число тут відограє суто службову ролю; в основі ж лежать чисто субстанціональні співвідношення й звязки.

Астрологічне Ziebenzahl звязане з уявленням демоничної, субстанціональної сили; наше число є чистий символ, символ функціональний, бо завжди є наслідок уявлення якихось процесів. Fata regunt orbem, certa stant omnia lege, казав астролог Manilius.

Сучасна фізика звязує поле метричне з полем силовим. В астрології навпаки—все означується поділом на частини світу. В них існують разом речі, які логічно ніяк не стосуються одна одної. Проте, як ми вже бачили з попереднього, не слід перебільшувати ні субстанціоналізму, ні символічности мітичного й астрологічного мислення. Звичайно, оскільки в основі мітичного світогляду лежить образове думання, остільки воно повинно бути далеко конкретніше і символічніше за наше, сучасне мислення, але не дурно ж з часів Канта в европейській філософії встановився погляд на наше знання, як на формальне. Ця точка зору зустрічається в тій чи иншій редакції майже в кожного з видатних европейських філософів.

Ця риса формальности, своєрідної неповноти її спричинюється до того,

що наше знання завжди схематичне, символічне, часткове. Напр. кожну річ определіюємо ми в залежности од підходу, од точки погляду даної науки — вода з точки погляду фізики — рідина, з точки погляду хімії — H_2O; конкретно ж це єдине явище з багатьома прикметами, що їх можуть убачити тільки окремі науки і цілком окремо-ж. Цій особливості нашого знання відповідає риса синтетичности мітичного мислення. Проте, повторюємо, наше мислення не абсолютно аналітичне, формальне, символічне, навпаки, воно, генетично походячи од образового мислення, не може цілком одійти од нього. Ці риси формальности й аналітичности европейського мислення є безумовно безпосередні наслідки процесу схематизації даних образового мислення. Крім того ми маємо ще й досі постійний резервуар, з якого ввесь час непомітно можуть переходити до сфери нашого мислення більші або менші струмочки впливів: мова й поезія, що будується на мові, в великій мірі зберегли особливости мітичного мислення [1]). Образ, що лежить в основі мітичного мислення, зовсім не принципово одрізняється од розуміння, поняття нашої науки, структура їх майже та сама, різниця полягає лише в тій точній виразності, з якою в наукових розуміннях виявляються ознаки явищ. Коли б це було не так, звичайно ми не мали-б можливости еволюції напр. од вказаних вище уявлень астрологічних про єдність мікрокосму й макрокосму до сучасних біологічних і астрономічних уявлень про те ж саме. З иншого боку не слід забувати, що наше европейське мислення не тільки перевищує де в чому мітичне мислення, але де в чому й уступає йому, напр. в наочності, синтетичності і т. д. Ми вище бачили, що воно деякі питання навіть зовсім одкидає, бо немає методологічної можливости відповісти на них. Отже ми бачимо, що вигравши у точному з'ясуванні, наша наука мусила відмовитись од поширення завданнів, звичайно, тимчасово. Але в той час, коли наша наука спроможеться на це, вона безумовно в той чи инший спосіб використає досвід вивчення даних мітичного мислення, позбавивши їх елементу свавільности і надавши замість цього елементу звичайної наукової суворости й точности. Наша мета й полягала в тому, щоб деякими загальними прикладами підкреслити неминучість такого завдання для нашої науки і ствердити, що зацікавлення проблемою мітичного мислення з боку европейських філософів є явище симптоматичне і в загальнім маштабі еволюції европейського світогляду, і в маштабі вузько спеціяльнім — для етнографії, що мала б звернути особливу увагу на це питання.

---

[1]) За браком місця ми не можемо цілком розгорнути своєї думки. Про це див. мою книгу: „Мова й поезія“ Київ. 1925, розд. 5 і 7.

КОРНІЙ ЧЕРВЯК.

ДОСЛІДЖЕННЯ ПОХОРОННОГО ОБРЯДУ.

(Похорон як весілля).

Похоронні звичаї, як це зауважив др. Зенон Кузеля [1]), притягнули до себе увагу дослідників досить недавно, з 50 р.р. минулого століття, але за цей порівнюючи короткий час з'явилось „велике число солідно задуманих і написаних збірок та розвідок, що можуть уже нині дати певну підставу до написання просторої критичної праці про українські похоронні обряди з погляду на факти порівняної етнографії".

Після 1912 року, часу, коли опублікована була „Бібліографія українських похоронних звичаїв і вірувань у душу та позагробове житє" З. Кузелі, вийшли в світ „Очерки русской мифологии" Д. Зеленіна (1916 р.) [2]) і „Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego" Adama Fischera (1921 р.) [3]), що в них обидва автори дали чимало місця для фактичного матеріялу, взятого з українських похоронних обрядів, і до того-ж цьому фактичному матеріялу дали наукове освітлення й пояснення, тим самим значно полегшивши справу дальшого дослідження українського похоронного обряду.

Праця над сучасними похоронними звичаями й культом покійників взагалі вимагає особливої уваги й всебічного освітлення багатьох явищ, які, з одного боку, заховуються в похоронних звичаях українського народу з надзвичайно давніх часів, а з другого — явились у похоронному обряді у відносно пізніші часи, в часи історичні під християнським і иншими культурними впливами, котрі позначаються і відбиваються на українському похоронному обряді і до наших днів.

Ті старовинні звичаї, які в похоронних обрядах заховались від історичного часу аж до теперешнього часу, давно вже не виправдуються ані побутом, ані віруваннями народу, проте передаються із роду в рід, од одного покоління до другого, як звичаї, що їх дотримуватись вимагає давній усталений традиційний ритуал; вони змінюються, або навіть иноді й зовсім зникають, поскільки й сам похоронний ритуал за змінами в побуті народу, міниться або дещо й зовсім втрачає. Ці старовинні звичаї — наше минуле, й вияснення їх природи вже має свою цінність тому, що вони взагалі допо-

[1]) Етнографічний Збірник, т. XXXI—XXXII, Львів, 1912 р.

[2]) Д. К. Зеленін. „Очерки русской мифологии. Выпуск первый. Умершие неестественной смертью и русалки. Петроград. 1916.

[3]) Adam Fischer. Zwyczaje pogrzebowe lugu polskiego. Львів. 1921.

магають вияснити це минуле. Нове-ж у похоронному обряді, що з'явилось у ньому в історичні часи і все те, що з'явилось в обряді відносно недавно і в наші дні, цікаве тому, що воно дає змогу зрозуміти умови, які викликали ці нові елементи в похоронному обряді й зрозуміти психологію та світогляд народу, який вважає за можливе і навіть потрібне допустити ці нові елементи й надалі їх дотримуватись, як складових частин похоронного ритуалу.

Але-ж у цілому похоронний обряд, не дивлячись на різні впливи й нові елементи в ньому, являється старовинним культурним інститутом народу й коли він, за своїми віруваннями й світоглядом, допускає під впливом різних причин ці нові елементи, то це свідчить тільки про те, що у віруваннях і світогляді народу відбулись деякі зміни, але в основі ці вірування й цей світогляд заховує в собі ту своєрідну старовину, яку зберегає й похоронний обряд. Тільки все-ж, гадаю, при вивченні похоронних звичаїв треба мати на увазі, головним чином, психологічну основу вірувань і світогляду, а не самий сучасний світогляд народу, на утворення якого за 1000 літ дуже вплинула церква.

Різні способи зберегати, заховувати або ховати мерців опреділюються у різних народів їх віруваннями й звязаними з ними уявліннями про душу й смерть людини й про „той світ", де людина продовжує своє життя після смерти. Під впливом цих-же примітивних вірувань і уявлінь про той світ повстали українські похоронні обряди. Тому більшість етнографів при дослідженні похоронних обрядів і звичаїв спочатку говорить про вістунів смерти, далі про саму смерть і про той світ, а потім уже починають описувати похоронний обряд.

При всебічній аналізі вірувань і звичаїв, пов'язаних з смертю людини, цей план потрібно мати на увазі і його до певної міри дотримуватись, але при спеціяльному дослідженні похоронного обряду можна скористуватись і з иншого способу студіювати цей обряд і дослід свій провадити за иншими планами. Особливо, на мою думку, можна відступити від усталеного плану й навіть потрібно вжити иншого способу досліджувати похоронный обряд у тому випадкові, коли дослідник головним своїм завданням ставить не всебічне дослідження всіх відомих нам похоронних обрядів і звичаїв, а, навпаки, з'осереджує головну свою увагу на якому-небудь о д н о м у важливому явищі в похоронному обряді, яке спостерегається майже в усіх українських його варіянтах, яке можна простежити протягом цілої історії народу і є підстави допустити його існування в похоронних обрядах українців навіть і в найдавніші часи.

Таким важливим явищем у похоронному обряді, наприклад, можна визнати р и т у а л в е с і л л я, який часто відограє велику ролю й навіть визначає собою зовнішню форму деяких сучасних похоронних обрядів українців і инших народів світу (деяких).

Весільний „характер" похоронного обряду при похороні осіб неодружених падає на очі кожній людині, але й при похороні осіб одружених весільний ритуал або окремі його елементи теж наявні, тільки тут він у більш захованому стані і при уважному розгляді похоронного обряду й похорон-

них звичаїв їх не можна не замітити, а тому й не можна обминути досліджникові цих весільних елементів в похороні.

Весільний ритуал та його окремі елементи в похоронному обряді осіб неодружених звертали на себе увагу вчених, але більшість етнографів, за вийнятком Schradera [1]), обмежувалися тим, що констатували це явище і зазначали, що весільний ритуал в похороні неодружених має символічне значіння, а про весільний ритуал в похоронному обряді при похованні осіб одружених хоч деякі дослідники й згадували [2]), але не надавали йому особливого значіння, більшість-же етнографів на весільні елементи в похороні осіб одружених при дослідженні похоронних обрядів і звичаїв не звертали своєї уваги.

На мою думку, весільний ритуал, або навіть його окремі елементи в похоронному обряді мають з етнологічного погляду велике значіння, бо вони якраз дають нам змогу ближче ознайомитись і більш докладно зрозуміти ті народні уявління про той світ, під впливом котрих нарід вважав і вважає за потрібне поховати людину, виконавши над нею весільний ритуал.

Це весілля в похороні цікаве ще й тому, що в ньому ми зустрічаєм ті весільні звичаї, яких вже не бачимо в нашому теперішньому весіллі. А поскільки в сучасному українському ритуалі весілля найбільш яскраво відбивається давній родовий устрій і відповідні форми родинного життя і вірування, то a priori можемо висловити думку, що все це ми зустрінемо і при дослідженні українського похоронного обряду. І дійсно зустрічаємо.

Не менш цікаве ще й те, що похорон нечистих („заложних“ за термінологією проф. Д. К. Зеленіна) покійників те-ж заховує в собі елементи весільного ритуалу. Ховають теж з деяким весільним (більш примітивним) ритуалом і русалок, що не вміщуються в рямцях поняття „заложности“, бувши звязані з богами (водяником, лісовиком) і культом рослин, в культі яких дещо нагадує нам юнаків-богів (Адоніс, Озиріс і инші) кла-

[1]) Schrader. Totenhochzeit. Jena, 1904. З поглядами автора праці „Весілля мерців“ на ритуал весілля в похоронному обряді я знайомий тільки на підставі праці Ad. Fischera, який в цілому погоджується зі Schrader'ом. Niederle в своїй роботі „Život starých slovanů“ не погоджується де в чому зі Schrader'ом, але про це непогодження я скажу при розгляді похорону Руса, описаного Ібн-Фодланом. Першим, хто звернув як дослідник увагу на весільні елементи в похоронному обряді і в похороні Руса визнав (правда нерішуче) весілля покійника, був А. Котляревський, після праці якого „О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ“, почали вказувати на весільні елементи в похоронному обряді й инші етнографи.

[2]) Про весілля в похоронному обряді одружених дивись на сторін. 139—140 праці „О погреб. обычаях древних славян“ А. Котляревського, де говориться про похоронні звичаї у Мекленбургських слов'ян. Про весілля в похороні одружених і неодружених, 1) Сіцинський: „Сближение смерти с рождением и браком в народной поэзии и обряде в Подольской губ.“ (Прибавление к „Подольским Епархиальн. Ведомостям“ № 24, 1885 р.) і 2) Х. Ящуржинський: „Остатки языческих обрядов, сохранившихся в малор. погребении“ (Киевск. Стар., 1890, № 1, с. 130), а також инші праці, про які згадуватимем ще в дальшому. Праця Ящуржинського цікава для нас тим, що в ній бачимо деякі похоронні звичаї, які ще існували на Київщині в минулому столітті й які нагадують давні звичаї Мекленбургських слов'ян.

сичного сходу, в похоронах котрих теж падають на очі весільно-еротичні особливості [1]).

В цій своїй розвідці, як я вже сказав, головну свою увагу я звертатиму на весільні елементи в похоронних обрядах, але це не значить, що я не цікавитимусь і иншими особливостями похоронного обряду, бо навіть для виясненння природи „весілля“ в похороні приходиться зачеплювати сумежні питання.

1. Одіж покійників.

В похоронних обрядах і звичаях і, взагалі, в народніх віруваннях у душу та потойбічне життя одежа небіжчиків, або навіть яка-небудь складова частина небіжчикового вбрання, має велике значіння, бо від цеї одежі часто залежить доля мерця й відношення його до живих людей на цьому світі.

Говорячи про це значіння одежі в похоронному обряді, ми хочемо звернути увагу на той факт, що ця одежа, як убрання мерців, в якому їх виряжають на той світ, часто вважається, згідно з народними поглядами, за весільну одежу.

Про одежу небіжчиків та весільний її характер ми знайдемо чимало вказівок в описах українських похоронних обрядів. Щоб з'економити місце й час, ми візьмемо обмежену кількість відповідних, найбільш яскравих прикладів з описів похоронного обряду на Україні і тільки декілька прикладів (для порівняння та деяких висновків у дальшому викладі) з описів похоронних обрядів поляків, великорусів і инших народів.

„Наряжають людину в смертну одіж родичі її або сусіди, але буває, що сам умераючий каже, еке на него убране, „лудине“ класти и ек его уберати. От приміром жинка каже, в котру перемітку еї завивати (бо виддані жинки лиш си завиває в перемітку, дуже рідко и то вже сими чесами завивают до смерти у фустку), чім еї затикати, ци павов, тресучков, або васильком. Мушінин каже, котру ему шепку класти на голов, на котрий бик ему приходи дзюбня.

Бирше умераючі сами си уберают до смерти, або помогают себе уберати, ба навіть просе дзеркала, шоби си подивити, ци добре зибраний, або ни зибрана. До смерти уберают умераючого, ци то старого, чи молодого, а так само и жинки, в шо найкрашші убори нові, лиш сардак ніколи не кладуть“.

Вбиране жонатого.

„Насамперед обрите, ек ни бричений, зчешут, обмиют, ніколи нікого ни купают, ані передо, ні по смерти. Витак вболікают нову сорочку и ек хоте, шоби си одовиця по ним ніколи вже ни виддала за другого чьоловіка, то зашінкуют пазуху сорочки пид бородов, а ек хоте, шоби си виддала, то ни зашінкуют. Бо ек чьоловік завмре пазуху зашінкану, то его жинка вже си ніколи ни віддаст, хотби туда тури грали, а ек завмре розшінкану, то тота жинка може ци виддати, ек хоче. Так само ек би жинці вмераючій зашінкав па-

---

[1]) Николай Арсеньев: „Плачъ по умирающемъ богѣ“ (Этнографическое Обозрение 1912 № 1—2, стор. 1—34). Цю працю Арсеньев написав під впливом класичної праці про цих богів Фрезера, від якого взяв факт. відомості й деякі його пояснення.

Спільним для русалок, Марени, Коструба, Адоніса й инших умираючих богів і багатьох „заложних“ являється погляд народу, згідно з яким всі вони завчасно померли, в звязку з цим незадоволені, а тому й вимагають особливої уваги. Весною, коли пробуджується природа, пробуджуються також предки, всі „заложні“ покійники—люди й деякі боги, яких нарід зустрічає, а згодом провожає на той світ.

зуху, то чьоловік би си ніколи ни оженив, поки конця світа. Оперізуют вузким паском, на ноги натєгают найбирше чорні гачі, або (але то вже рідше) крешениці. Вбувают в постоли, а теперішними чесами и в чьоботи, але то дуже рідко, и в чьоботи ни добре убувати, бо там є богато зеліза, а витак на тим світі умерлому тежко ходити в зелізю, через то таки убувают у постоли. На плечі натєгают кожух-кіптар, поверх кожуха дзообню. На шию кладут чьорну шовкову фустку, завєзану волочьков, а на голову шепку з чьорного смушку шиту, а в руках зажегают свічку, єк вже конає, шоби єму було витко на тим світі, бо душя має ити через темреву и котра вмре без свічки, то та на тим світі сиди в пітьмі".

Вбиране жінки.

„Жинку так само чешут передь смертев, вмивают и завивают в перемітку, дуже рідко коли у фустку, хіба покритку. Вболікают у сорочку, оперізуют попрушков, тканов з волосу крешеного, чорного і білого. Оперізуют тепер у запаски, одна з заду, а друга з переду, давніше лише в опинки оперізували. Обув так само, єк и в мушін, а на плечі натєгают кіптар. В руках зажегают свічку".

Вбиране парубків і дівчат.

„Парубків и всіх хлопцив уберают так само, єк и мушін, лиш шо на шепку шиют вінок такий, єк до вінченя, и в зголовах лагоде деревце так, єк до вінченя. Витак єк загребут тіло, то деревце затикают у зголовах на гробу. Дівчета уберает си так само, єк и жинки, лиш шо ни завиває си голов ані в перемітку, ані у фустку, лише голов уберают у волочки и шиют вінок дівчині на голов тай лагоде деревце слюбне".

Вбиране малих дітий.

„Малій дитині, хлопцеви, шиют з чьорного волосу шепочку на голов, сорочечку з пиркалю и калигви на ноги. Дівчині уберают головку волочками и шиют віночок, вберают в сорочічку, заперізуют волочьков червонов и кладут одну задну запасочьку, на нижки натєгают калигви. В руках дітем таки світе свічки".

Кождого, хто умерає, мает ци дозерати так, єк ока в голові, аби крий Боже не випустити ни убраного, або без свічки. Бо в чім смерть кне и в єкий делії хто умре в таким має устати убраню и на страшним суді. А хто умре без свічьки, то в одно там сиди на тим світі у пітьмі. Богато є таких, шо держе вінчене убране и до смерти, бо кажут, шо нима шеслівішего чьоловика, єк тот, шо умре у вінченим убраню.

Ни оден має таку прудку смерть, шо ше ниспостигнут убрати, а вин уже сконав; але єк хто так прудко умерає, то однако держе смертевне лудине на поготові и єк нима коли убрати, то богдай намечают на умераючого лудине и вже витак по смерти є то лудине убирают".

(Галичина, Косовський повіт) (Етнограф. Збірник, т. XXXI—XXXII, стор. 257—258)

Особливо кидаються в-вічі весільні елементи в похоронній одежі дорослих і молодих, навіть малих дітей, в прикладі з похорон. обрядів на Городенщині (Галичина). „Чоловіка убирают у нову сорочку і портки: і пітпирізуют жоночим поясом; ноги обвивают онучем з білого полотна і обвезуют шнурками с предива. Богачів убирают у панчохи и черевики нові. На голову дают баранкову шепку, а як нема, то шиют з сукна с чорного сардака. В літі накривают багачеви голову органтинов, аби муха не сідала. Чоловіка миют і убирают і бідні жінки, жінку можут мити лиш жінки, у хаті можут бути всі.

Жінку миют, чешут, заплітают, завивают у перемітку, убирают у нову сорочку, обортку, пацьорки — зо 4 шнури чорних великих перлів — пацьорок. Ноги так, як у хлопа.

Дівку убирают як до слюбу: заплітают у поплітки, ґирдани, на голову кладут вінок з бервінку. На шию дают зо 4 шнури червоних великих перлив — пацьорків, бо кажут, що там сі россипают на тім сьвіті, та не може візбирати, як дрібні.

Парубкови пришивают вінок до шепки як до слюбу (з бирвінку наліплений, позлітков) та дают червону велику фустку за пояс с правого боку — так як від молодої у коровай.

Малу дитину убирают в нову сорочку, а як нема готової, то шиют з бамбаку (перкаль с склену) пітпирізуют крайков, на голову кладут вінок з барвінку, наліплений позлітков; ноги завивают як у старих.

На середний палец правої руки дают старим той перстень, що в нім слюб брали, а як нема, то робе з воску, або купуют новий за кілька сотиків. Молодим і дітем дают з воску (Материяли до Української етнольоґії, том XIX—XX, стор. 197).

В Ходовичах Стрийського повіту (Галичина) покійника садовлять серед хати на дзигликові, миють і зараз-же убирають у відповідну одежу, яка обовязково мусить бути святочною; чобіт не озувають, а шиють з полотна спеціяльне взуття — калигви. Померлій дитині, парубкові або дівчині одягають на голову позолочений вінок з барвінку; крім того дівчині дають хустку в руки, а парубкові привязують її до пояса, а на палець надівають перстень (Етнограф. Збірник, т. XI, стор. 247).

Про спільні риси в убранні дорослих, молоді й дітей говорять такі приклади з похоронних обрядів на Радянській Україні.

1. В с. Кожухівці (Коростенщина)[1]) померлу маленьку дитину обмивають, наряжають у сорочку, а коли є, то і в сукню і вбірають квітками. „Молодого парубка обряжають в кращу одіж як до вінця. Товаришам дають хустки на руки, як маршалкам. З церкви беруть корогви, які перевязують рушниками немов старости. Домовина вкривається килимом, коли домовину привезуть до могили, маршалки стоять кругом могили з „цехом". Дівчину обряжають як молоду: одівають „додульну" сорочку, панчохи, спідницю, фартух, кошульку. Коси дівчині розплітають і надівають вінка на голову. Домовину убирають хустками, кладуть до пояса шовкову хустку. Чим багатша дівчина, тим більше кладуть у домовину її вбрання. Похорон старих людей не відрізняється між собою. Кожна жінка ще за життя готує собі одіж на смерть і полотно на рушники. Одягають жінку в нову сорочку, спідницю, панчохи, кофту і фартух. Голова повязується хусткою, а домовина обкладається полотном та рушниками. В могилу спускають на полотні, що придбала сама покійниця. На корогви вішають рушники та шматки полотна. Після похорону полотно та рушники віддають на користь церкви".

2) На Харківщині заслуговує уваги похоронна одежа жінок. Там молодиці одягають на голову очіпок, а коли його немає, обвязують голову хусткою, а коли її в померлої немає, то купують для цього „серпанок"; дівчині-ж пов'язують голову шовковою або иншою гарною хусткою, убирають її вінком із різних стьожок і підперезують рушником безрукаву юпку або звичайну кофту і їх надівають і на померших жінок. Кожного покійника нарядивши кладуть в домовину, вкривають його покривцем (полотном) і закривають віком, на яке кладуть для духовних три „покривця", дві провідничкп (свічки) з хустками і ще одну хустку під Євангелію[2]).

3) В колишн. Переяславському повіті парубка й жонатого обов'язково клали в домовину в синьому жупані; виняток робився лише для бідних. Жонатому біля правої руки кладуть шапку й хустку, а парубка підперезують поясом, в головах кладуть шапку, до якої пришивають вінка. (Чубинський. Труди етногр.-статист. експ., т. IV).

---

[1]) Ці відомості взяв я з рукописного матеріялу обслідування с. Кожухівки, що зробили учителі шкіл Коростенської округи під керівництвом Ф. А. Козубовського. Можливо, що в цьому матеріялі, особливо в записах похорону є деякі неточності, але наведені факти уявляють певний інтерес. Щоб не вертатись в дальшому до Кожухівки, тут-же вкажу на звичай: „Коли ховають господаря, жінка не повинна йти до могили, а падає ниць на порозі і повз неї проносять мерця. Старі баби радять їй заглянути в діжу, аби не було якого лиха".

[2]) Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии, т. I. 1898 г.

4) В колишн. Лубенському повіті заслуговує на увагу обряд убирання й опис одежі небіжчиків. „Людину, тіло якої залишила душа, оглядають баби. Коли вони дослідять і виявиться, що під пахвами „не кидається", то баби обмивають лице, руки й ноги мерця теплою водою; після того воду цю зливають у яму, на пліт, взагалі в таке місце, де ніхто не ходить. Потім роздирають сорочку на мерцеві й надівають через голову чисту на випуск та штани. Скинута білизна й одежа, в котрій був покійний в хвилину смерти, віддається людині, що доглянула цей момент і закрила очі небіжчикові, а коли ніхто не доглянув, то старцеві. Лице мерця підвязують білою хусткою, щоб рот був стулений, руки складають на грудях. В ліву руку дають хреста зі свічкою. Мерця розчісують. В сорочку дають блакитну або зелену стьожку. Іноді надівають куртку і чимерку, підперезують синім або зеленим поясом. Праворуч причеплюють хустку і в ній 1, 2 коп., иноді гривеник на куплю місця, кажуть при цьому: „на тобі серебро, а мені кидай все своє добро". Ноги мерця обгортують онучею або наміткою, звязують їх, щоб рівніш лежали, але ці пута здіймають, клавши в домовину, бо небіжчикові треба буде дратися нагору. Його кладуть на лавку головою до покуття, на котрому простилають кожух для того, щоб душі було мягко. Цей кожух лежить до 9 днів і знов кладеться на сороковини. Руки покривають наміткою, під небіжчика підстелюють полотно. В головах ставлять свічку, яку втикають в глечик з житом, теж для того, „щоб добро марно не йшло за покійником". В селі Тишках на груди покійника ставлять шклянку з водою, „щоб його не гнало". В других частинах Лубенського повіту воду в шклянці й мед ставлять на вікні біля покійника обмивати й поминати душу. В с. П'ятигорцях воду ставлять на вікні, щоб попередити піну й слину у мерця. За народніми спостереженнями, коли ця вода всихає, то в хаті знов хто небудь помре. Теж саме, коли мерцеві не можна зачинити очей і він продовжує дивитись. Гарячий хліб розламують і кладуть на вікні, щоб гаряча пара дійшла до покійника, а маненькі пшеничні коржики з медом і маком роздають присутнім. Так убирають чоловіків.

В кол. Тишківській, Черевківській волостях парубкові плетуть вінки, з яких один пришивають до грудей або д о ш а п к и п о к і й н о г о, а д р у г и й о д д а ю т ь д і в ч и н і, я к а н а т о м у с в і т і п о в и н н а б у т и д р у ж и н о ю п о к і й н о г о.

Молоду жінку убирають у все краще: в сорочку без вирізів і мережок, до того-ж ручного виробу на веретені, а не на прядці, в синю плахту (синятку), зелену або блакитну запаску. Иноді тепер ховають і в спідниці. Жінку (одружену К. Ч.) одягають в корсет (керсетку), на голову кладуть очіпок, тільки не заколотий голкою „од зглазу", як за життя, а зашитий або завязаний стьожкою. Також ховають і стару жінку, тільки без плахти і де-не-де ще в намітці.

Коли жінку ховають в одних тільки запасках, то її і на тому світі примусять працювати, „поставлять в кочергах", а коли в плахті, то звільнять од праці, як „празникову, великодню". За народнім зауважінням „дівку ховають найкраще". Її наряжають у плахту, запаску, рукава підвязують маленькими стьожками, а стан—рушником, як у молодої (на весіллі).

Ноги взувають у черевики, жовті чоботи і панчохи. Косу розплітають на боки, замінюють червоні косинки блакитними, здіймають червоне намисто,—взагалі уникають всього червоного,—з ушей виймають серги. Голову дівчині повязують шовковою хусткою, поверх котрої кладуть квітки. Вінки з блакитної стьожки одягають по обидва боки голови. Один вінок одколюють і пришивають до грудей парубка. В кол. Снітинській волості вінок дається тому парубкові, який залицявся до померлої на досвітках. В с. Хитцях дівка перед смертю встигає иноді й сама вказати парубка, которому віддають її вінка. Тоді парубок одягає померлій перстінь на палець. За народнім віруванням померла дівчина в кожному разі на тому світі буде до пари цьому парубкові. В с. Вовчкові крім вінка парубкові дається ще хустка, а в Хорошках всім парубкам роздають косинки й хустки, як боярам.

Мати голосить над дочкою: „Нащо ти мені таке смутне весілля зробила"? Особливість похоронного вбрання дітей, що вмерли до року, полягає в тому, що їх підвязують „крижмом"—полотном, яке подарувала хресна матір на хрестинах. Убраного мерця кла-

дуть на лавку, підкладують під нього в селах Тишках і Хорошках серпа, гадаючи попередити цим явища швидкого розкладу.

До мерця не доторкаються особи, що офарблюють яку-небудь тканину, або садовники.

Як тільки розійдеться звістка про смерть якої-небудь особи, увесь куток (в селі К. Ч.) припиняє роботу й сусіди йдуть робити домовину".

(В. П. Милорадович: „Народные обряды и песни Лубенского у., Полтав. губ.", Харьков, 1897 г.).

До цих описів дозволимо собі додати ще-де кілька описів одежі небіжчиків у похоронних обрядах українців і поляків, що їх ми знаходимо в відомій праці Adama Fischera.

В околицях Ушиці тіло померлого обмивають теплою водою, голять небіжчикові бороду, мажуть волосся жиром і вбирають у святочну одежу, за винятком взуття; звичайне взуття не дають, а шиють мерцеві спеціяльне з полотна. Дівчат і парубків прикрашують вінками й букетами з барвінку, як на весіллі.

На Задністрянщині по смерти чоловіка або жінки тіло обмивають сусіди й родичі, а коли помре господар, то дружина його надягає на нього сорочку й галошні та підперезує, а на голову надягає шапку.

У поляків у В.-Лошовицях померлому молодому подружжю кладуть в домовину весільні вінки, наряжають покійника (Радомскій повіт) в святочну одежу, купують для нього нове взуття — чоботи чоловікові і черевики або чоботи жінці. В деяких місцевостях Польші чоловікові одягають на голову шапку, а молодиці — довгу шлюбну хустку. Дівчатам, замісць чепця й хустки весільної, на голову одягають вінка із рути.

Молодицям або вдовицям дають у домовину те убрання, в якому вони вінчались. Звертають проте увагу на те, щоб убрання не було гаптоване.

У Білостоцькому повіті кожна добра господарка має завчасно приготовану сорочку й ціле убрання смертне для себе й свого чоловіка. Після смерти небіжчика миють і наряжають: чоловікові кладуть у домовину шапку, жінці — чепця на голову, а дівчині „вельонію й миртового вінка".

В західній „Малопольші" (за A. Fischer'ом) зараз-же після смерти нікого не допускають до мерця, бо він, мовляв, соромиться, поки його відповідним чином не вберуть. Підчас цього убирання розмовляють з небіжчиком, називають його на йменя, розважають його для того, щоб дав себе краще убрати.

В Наленчові й Любеському наряжають в те, в чому ходив чоловік за життя, але під впливом економики, наряжають у тендитну одежу.

Теж в Сандомірській пущі мало дбають про одежу небіжчика: зараз-же після смерти виносять його до клуні й вбирають його в те, в чому ходив за життя в будень. (Вірять, що в новій одежі покійника будуть чорти шарпати). (Adam Fischer: Zwyczaje pogrzebowe, стор. 96 і 101).

Обмежімося поки що вищенаведеними прикладами й на підставі їх зробімо побіжний огляд одежі небіжчиків. Як бачимо, вінчальні й весільні хустки, шапки, вінки й весільні квітки, персні, згідно з наведеними прикладами, зустрічаються, як характерні елементи похоронного вбрання, в одежі неодружених і одружених; тільки в одежі останніх вони подибуються не так часто.

Ці складники похоронної одежі одночасно являються й елементами весільного убрання [1]) і з цього погляду вони пояснень не вимагають.

Ніяких сумнівів не викликає ціле убрання неодружених покійників, в похоронному обряді котрих яскраво виявляється весільний ритуал, а тому

[1]) 1) Проф. Евг. Кагаров: О значении некоторых русских народных обычаев, Харків, 1921 р. 2) Adam Fischer, Zwyczaje pogrzebowe, стор. 196—200.

одежу покійників дівчат і парубків (а в деяких обрядах і одежу дівчаток і хлопчиків) без особливих пояснень можна визнати за весільну, отже-ж додамо, що й сам нарід вважає цю одежу за весільну.

Не тільки вказані частини, але й инші частини убрання, напр. синій жупан на Переяславщині й кіптар у Гуцулів то-що, що їх однаково одягають як на неодружених, так і на одружених осіб підчас їх похорону, теж слід віднести до весільного вбрання. Напр., в Галичині лагодяться до весілля й шиють в звязку з ним кіптарі (кожухи) и сердаки, як шие в Галичині та на вел. Україні молода сорочку молодому, як-от це недавно на Коростенщині специяльно шилась перед весіллям намітка [1].

Але чимало складових частин небіжчикового вбрання, наприклад вбрання старих жінок, і взагалі одежу одружених жінок не легко визнати за весільну. Напр. одружену жінку кладуть у домовину в „перемітці“ на голові, а часто цю „перемітку“ замінюють хусткою: хустку дають теж покритці, а на Харківщині дають хустку молодиці й дівчині. Зустрічаються теж приклади, що покійника наряжають в одежу, в якій він ходив у будень на цьому світі, або навіть одягають його в тендитну одежу (Сандомирська пуща).

З деяких описів похоронних обрядів і звичаїв видно, як одна складова частина або один вид одежі замінюється на инший, але часто в цих описах вказується тільки сам факт заміни. А цього не завжди досить для того, щоб можна було вияснити причину заміни. Напр., в першому з наведених нами прикладів небіжчицької одежі покійників в Галичині, сказано, що „сардак ніколи не кладуть“ покійникові, і можна думати, що в Косівському повіті взагалі сердака забороняється класти в домовину покійникові. Це може дати нам можливість гадати, що сердак має якесь особливе значіння, а кіптар свідчить про архаїзм в похороні і т. ч. можемо прийти до завчасних і помилкових висновків, коли не з'ясуємо зпочатку, чому саме в Косівському повіті, именно в с. Голованах, забороняють класти сердака в домовину покійника.

Вияснити причину цієї заборони не можемо, але в тому-ж Косівському повіті в с. Жабно-Магурі чоловіка на той світ наряжають „у нові постоли унучі, гачі, ремінь, сорочку, к и п т а р, с и р д а к“... і це дає нам підстави припустити, що заборона на сердак в с. Головах — місцевого походження. Навіть при такому побіжному ознайомленні з одежою покійників в різних місцях території, що її посідають українці, ми спостерегаємо зміни в одежі, або певну заміну в одежі чи навіть у взутті небіжчиків. Ця, так би мовити, територіяльна, локальна різниця спостерегається і в самому к о л ь о р і одежі, з яким ми теж повинні рахуватись при виясненні його ритуального значіння. З наведених нами прикладів видно, що в одежі дівчат в Галичині падає на очі червоний колір, а в одежі старих жінок—чорний, на Лубенщині ж червоного кольору уникають. Все це свідчить про те, що в одежі небіжчиків часто трапляються відміни, які мають місцеве походження, а тому часто й звязаний з ними звичай можна визнати за „місцевий“. Тому в

[1]) Див. далі про намітку на Коростенщині. Пор. Мат. до укр. етнольогії, т. XIX—XX, 1919. стор. 7.

тих випадках, коли ми в смертній одежі або навіть в цілому похоронному обряді зустрічаємо відміни, нам треба ознайомитися з побутом певного району або навіть того села, в якому ми подибуєм ці одміни в похоронному обряді. Цього знайомства з сучасним побутом буває недосить, бо ці особливості в обряді (місцевого або зовнішнього походження) можуть бути відносно давні й, як такі, вимагатимуть спеціяльного дослідження.

Але при вияснені цих місцевих особливостей в одежі покійників, які могли з'явитись під впливом місцевих економічно-побутових змін або зовнішніх культурних впливів, всеж треба мати на увазі певний закон цієї зміни або заміни в одежі покійників.

Щоб показати, як відбуваються ці зміни й заміни в одежі покійників і як доказ, що одіж жінок, навіть старих бабів, треба здебільше застосувати до весільної одежі, ми опишемо (правда, не зовсім повно) посмертний наряд покійників у с. Ходаках (на Коростенщині), спробуємо його проаналізувати й вияснити походження як не всіх, то хоч би деяких частин цього смертного вбрання.

„Покійницю дівчину обмиває баба, яку спеціяльно закликають для того: держать двоє: батько й сусід (можуть держати й баби), а баба миє. Перед тим як мають убирати покійницю, подруги останньої — „дружки" розплітають свої коси й ідуть так до покійниці, розплітають коси померлій дівчині; і кладуть її в домовину з розплетеними, розчесаними й розділеними на два боки кісьми. Голову обвивають „застіжкою" (стьожкою, биндою К. Ч.), на голову надівають вінка, а на груди кладуть червону з паперу квітку. Подушку обкладають квітками: гордінією, зірками, безом, який цвіт цвіте в ту пору і барвінком. Вінка плетуть дружки покійної так: починає плести „перша" дружка, а далі плетуть всі дружки й дівчата—подруги останньої, які теж називаються дружками. Сорочку надівають на покійницю „додульну" [1]) з „фальбонами", з перетичкою на подолку й вишивані. Можна одягати на дівчину й „сорочку з рукавами", але „сорочка на станку" (або „станкова сорочка К. Ч.) не надівається. Спідницю надівають червону, надівають теж кофту або сукню, як має, але найкращу. На праву руку одягають персня і перев'язують білою хусткою, а на ноги надівають чорні панчохи. Миють теж і парубка, як і взагалі кожного покійника. На руку йому теж одягають персня, а на ноги, як і дівчині, чорні панчохи. Бабу обмотали в чорну тернову хустку, наділи чорну кофточку з карунками (чорне мереживо зі склепу К. Ч.), чорну спідницю з фальбонами, білий фартух, а праву руку перев'язали білою хусткою, вкрили всю (по шию) покриттям білим з перкалю, а на ноги наділи білі панчохи. Білі панчохи дають і жонатим чоловікам. Всім кладуть під голови біленьку перкалеву напхану сіном або свяченим зіллям подушечку і обовязково всім же кладуть у домовину іконку. (Записав од Уляни Пржегарлінської, родом з с. Ходаків). Замість чорної кофти в с. Каленському деякі баби беруть зі собою на той світ чорні суконні „каптани" (тип жупана К. Ч.) з червоними атласовими „лацканами".

Із цього та з наведеного нами вище прикладу небіжчикової одежі на Городенщині звертає на себе увагу чорний колір в одежі старих жінок. На Лівобережній Україні чорний колір в одежі (і взагалі в похоронному обряді) зустрічається рідко, частіше всього ми його зустрічаємо на Правоберіжжі, особливо на Наддністрянщині. В Польші чорний колір в одежі старих жінок—загально розповсюджене явище (Adam Fischer, Zwyczaje pogrzebowe стор.

[1]) „Додульна"—подільна сорочка в околичних шляхтянок (Кодаки, Купечь, Калежьке) шиється вся з перкалю й з „фальбонами"—оборкою на ній перкалевою, „у сорочці з рукавами", з домашнього полотна, а решта з перкалю, а в „сорочці на станку" підточка з домашнього полотна, а верхня частина й рукава перкалеві.

109—111), а тому чорний колір стріваємо в одежі старих жінок у Галичині, як і чорний одяг старих жінок, і чорний колір иншої одежі похоронної, коли ховають неодружених в с. Ходаках (про це говоритимем в дальшому); чорний колір треба визнати, за Adam'ом Fischer'ом, відносно новим впливом Заходу, бо цей колір не тільки в нас, а й у всіх славян не являється траурним у населення. Траурним кольором для всіх славян Ad. Fischer вважає білий колір.

Тут же зробімо свої зауваження що до червоного кольору в похоронному обряді.

Червоний колір в уявленні народу має різне символічне значіння (Н. Ф. Сумцов, Этнограф. заметки, Москва, 1889 р.). На весіллі-ж, як і на похороні, з червоним коліром звязується уявлення про червоний колір крови [1], а також життя, молодости й вроди, – що випливає з релігійно-філософського світогляду первісної людини, згідно з яким первісна людина в крові, сонці, зірках і взагалі в огні бачила живих істот і згодом вони стали символами як життя, так і инших аніміститчних уявлень народу.

Червоний колір в похоронному обряді, поскільки в ньому ми зустрічаєм елементи весілля, часто пояснюється впливом останнього. Напр. червона стьожка на голові покійниці дівчини в селі Ходаках (аби червоні „пацьорки" на дівчині на Городенщині), грає ту ролю, яку вона відогравала б і підчас весілля. Червоний колір стьожок є колір сонця. (А. Потебня, О мифич. значен. некотор. обрядов, стор. 28).

1) Червоний же колір спідниці ходаківської покійниці — дівчини, як і чорний колір одежі старих жінок в с. Ходаках в значній мірі є місцевого походження. Не так давно, як про це свідчить літопис ходаківської церкви [2], в свято дівчата й молодиці ходили в різнокольорових атласових „каптанах" з „лацканами" здебільшого червоного кольору. Шили теж чорні суконні „каптани" з червоними атласовими „лацканами". Тепер тільки на Великдень або на Трійцю, й то дуже рідко, можна в с.с. Ходаках і Каленському і инших шляхетських селах [3], побачити в церкві стару жінку в такому каптані, бо молодиці вважають, що ці каптани вже вийшли з моди, а дівчата й не памятають, що колись їх товаришки ходили в цих „каптанах". Згодом з'явилась мода на „літні капоти" або „короткі кофти" Ці „кофти" теж шили з атласу чорного й до них пришиі-

---

[1]) В аборигенів північної й південної Америки символом війни являється червона одежа. У римлян символом війни теж була червона одіж, і іберійці, картагенці й спартанці підчас війни носили червону одежу. Це відбилось і на похоронному обряді. Напр. у Лакедемонян під труп померлого воїна підстелювали його військового плаща — червону хламіду (Гиро, Частная и общественная жизнь греков, СПБ, 1913. Випуск II, стор. 70). В давній Польші, коли небіжчик був неодружений, за його домовиною родичі йшли „w żałobie barwy czerwonej". (Ad. Fischer, Zwyczaje pogrzebowe, див. § 80). Наших козаків вкривали червоною китайкою, жупаном або червоною підшивкою цього жупана. (Живая Старина, 1909 р., № 4, стор. 31—37).

На Лубенщині, як ми вже зазначали, при похороні дівчини червоного кольору уникають, але це не есть загальне явище, бо червоний колір в похороні неодружених дуже часто падає на очі в різних місцях Україні.

[2]) Цього літописа написав місцевий священник покійний Гр. Кратановский за програмою Д. Полянського. Ця програма з порадами що-до збірання й запису етнограф матеріялу було надруковано в Волынских Духовных Ведомостях за 1884 рік, № 1—3.

[3]) Про побут і одяг шляхти див. працю Д. К. Зеленіна: Описание рукописей Ученого Архива Русск. геогр. о-ва, 1914. Випуск I, стор. 317—321.

вались чорні „карунки"—мережево. Літом 1926 року можна було бачити в церкві близько половини одружених жінок в цих чорних літніх капотах-кафтанах.

За старовинні теж уважаються атласові червоні спідниці, їх називають „одомашковими" і червоні крамничні „споднпці з гальонами". Дівчата — шляхтянки дорожать ними, як шовковими: щоб мати шовкову спідницю, то для цього перешивають на спідниці червоні й зелені „каптани" своїх мамусь. „Каптанів" матері віддають з неохотою і взагалі дорожать ними [1]). Особливо з погляду жінок велику вартість має чорний суконний „каптан", і його, хто має, старається зберегти. Але залишилось їх дотепер дуже мало. В с. Ходаках такий „каптан" один на ціле село. Власниця його, коли ми забажали його придбати для музею, попросила 100 карбованців. В с. Каленському ми найшли старого чорного каптана й хотіли його оглянути, але його власниця, старенька бабуся, довго відмовлялась показати його, бо, як виявилось потім, вона гадала, що ми хочемо „реквізувати" цього каптана: їй жалько було розлучитись з каптаном, в якому (з її слів) вона збирається вже йти на „той світ".

Від Iucewicz'а довідуємся, що на Литві дівчата в цих жупанах — „каптанах" шлюб брали (Iucewicz, Litwa, Wilno, 1846 р., стор. 208). Це дає нам підставу думати, що в минулому у шляхтянок ці каптани теж були весільним одягом, бо околична шляхта належала до категорії бояр в кол. Литовському князівстві, а потім до шляхти в польському королівстві, й не могла вона уникнути Литовсько-польських впливів.

Ці колишні впливи спостерегаєм і тепер в одежі й взагалі в побуті шляхти і навіть селянства на Коростенщині. Чорні „каптани", а, можливо, що незалежно від кольору, взагалі „каптани"—жупани були шлюбним одягом дівчат-шляхтянок. Це в значній мірі підтверджується й тим фактом, що нещодавно ці різноколірові атласові каптані були святочним одягом дівчат і молодиць, а не старих жінок.

Чорний же каптан дійсно був весільним одягом молодої, а тому старі жінки й забірають їх з собою на той світ, як забирають і „чорні кофти", які, за словами Ходаківців, явились на зміну „каптанам" з червоними „лацканами".

Тут же вважаю за необхідне підкреслити, що не завжди легко буває виясніти ритуальне значіння верхньої одежі, бо ця одежа скоріш за инші частини убрання підлягає змінам і часто замінюється на иншу. Пояснюється це тим, що верхня одежа давно вже, як і взуття, має значіння, головн. чином, утилітарне, й практичні її завдання переважають ритуальне значіння [2]).

Крім того, деякі види верхньої одежі, як про це свідчить і сучасна одежа українців, в однаковій мірі являються чоловічими й жіночими (Укр. народ, т. II, стор. 558 — 567), а жінки взагалі могли носити й носили одіж своїх чоловіків (Slavia, ročnik V, sešit 2, стор. 321). Тому спільні для чоловіків і жінок види одежі, коли вони навіть і являються складовими частинами убрання жінки - покійниці, мало заховують у собі жіночих особливостей, так що трудно буває встановити їх звязок з весіллям, а ще трудніше виясніти їх ритуальне значіння в минулому.

---

[1]) Заслуговує уваги таке. В с. Ходаках я працював з учителем малювання В. А. Молчановим. Моїм завданням було виясніти характ. особливості в побуті кол. шляхти в с. Ходаках і в околиці. Для цього необхідно було „злитись" з населенням, що з початку не удавалось, бо, населення ставилося з недовірою. Але коли Молчанов почав змальовувати одіж шляхти, недовіра зразу ж зникла: по селу пішли балачки, що „власть" хоче завести стару моду (так говорили баби) й жінки охоче самі почали приносити до нас „одомашкові" спідниці, „литовські" фартухи, „каптани" й т. и.

[2]) А коли й має, то як певний вид одежі або взуття, ритуальне значіння якого загальне як для жінок, так і чоловіків.

Инші ж складові частини жіночого й чоловічого вбрання, як головні убори, сорочки, пояси й т. п., мають не тільки практичне значіння в сучасному його розумінні, а й значіння ритуальне.

Ритуальне значіння цих складових частин убрання покійників легко з'ясувати, бо вони здебільшого у чоловіків і жінок відрізняються, що вже свідчить і про спеціяльне їх значіння в обряді весілля або похорону.

Після цих зауважень перейдімо до виясненння ритуального значіння головних уборів покійників.

Таким головним убором старої баби в с. Ходаках являється чорна хустка, що нею завивають голову небіжчиці. В Галичині, як ми вже бачили, голову жінки завивають у „перемітку" або хустку, в с. Кожухівці завивають у хустку, в хустку або „серпанок" завивають голову жінки на Харківщині і в инших місцях України, а від Хв. Вовка довідуємся, що намітки на Україні дуже важко розшукати етнографові тепер саме тому, що їх „баби побрали на той світ". Хв. Вовк справедливо зауважує, що на Україні існує звичай ховати старих жінок у намітці, але не говорить, чим пояснюється існування цього звичаю. Попробуєм з'ясувати його походження.

З праці Д. К. Зеленіна („Описаніе рукоп. Учен. Арх. Рус. Геогр. О-ва", стор. 319) видно, що в середині минулого століття шляхтянки відрізнялись від звичайних жінок-селянок тим, що носили иншу одежу; що до головних уборів, то шляхтянки завивали голови хустками, а селянки намітками. Тепер теж в селі Ходаках і в сусідніх шляхетських селах одружені завивають голови чорними хустками й по їх сучасному головному убору самі селяни відрізняють „шляхтянок" од „мужичок". Але чорна хустка з'явилась в с. Ходаках не дуже давно. Марфа Ходаківська (с. Ходаки) говорить, що літ 90 тому назад мати її замолоду носила намітку, в яку її „завивали" на весіллі. „Завивали" цю намітку на голові молодої так, як тепер завивають молоду на весіллі, коли її „в молодицю завязують", тільки „хвуост" намітки випускався на верх. Цікаво як раз, що й тепер, коли молодиця зав'язує голову чорною хусткою, то „хвостик" цієї хустки з-заду обовязково мусить бути випущений, хоча довжина цього „хвостика" иноді не перевишає 5 см.

Що чорна „тернова" хустка замінила собою давно білу намітку, про це свідчить сам спосіб завивати нею голови, а також весільна пісня, яку співають в той час, коли молоду в молодицю зав'язують:

Ой деж тої дівчиноньки мати,
Що казала завивало дати?
— Сидить мати на запічку,
Держить чепчик, ще й наміточку...

В с. Ходаках молоді жінки коли виходять з дому до церкви, на село або до до крамниці, то, крім головного убору „в молодицю зав'язаного", якого вони після весілля носять завжди аж до смерти і в ньому йдуть на той світ, ще „напинаються" другою хусткою.

Ця друга хустка т. ч. являється додатком до головного убору жінки, ритуальне значіння її досить помітне, й її, за Хв. Вовком, ставим в звязок

з колишньою наміткою: вона доповнює чорну „тернову хустку, що сама не може виконати завдань намітки, що вона її замінила“.

Але в убранні покійниці старої жінки ми зустрічаєм ще один із елементів жіночого одягу — другу хустку або „серпанок“, намітку ж — „покрівець“,—яким завивають наряжену на смерть жінку. Цей елемент одягу можна дійсно назвати „завивалом“ в його давньому розумінні цього слова. Можна припустити, що це завивання тіла веде свій початок од тих часів, коли тіло покійника завивали в яку небудь тканину й так вже ховали, напр. спалюючи його або пускаючи за водою, привязавши до дошки. (Lud т. I, 16 — 19, 1885 р.), чи клали в цьому „завивалі“ в домовину. Але й при цьому припущенні лишається все ж таки недоказаним, чому нарід вважає за потрібне завивати тіло покійника в ту або иншу тканину.

Попробуєм висловити свою думку що-до походження цього звичаю.

На Наддніпрянській Україні молоду на весіллі вкривають наміткою (Укр. народ, т. II. стр. 630), в Галичині рантухом (Матеріяли до укр. етнол., т. XIX—XX. стр. 184—190), а на Литві існує звичай при переїзді молодої в дім молодого вкривати молодих великим простирядлом (Iucewicz, Litwa, стр. 275), що вже нагадує звичаї хоч наших сусідів Кримських татар, у котрих до сього часу добре зберігся на весіллі звичай вкривати молоду чадрами (Г. А. Бонч — Осмоловський: Брачные обряды татар горного Крыма, 1926 р., стр. 44). Ці звичаї покривання на весіллі дівчат покрівцями ведуть свій початок од обрядів посвячення, з якими вони часто зливаються (Жив. Стар. 1911 р., стр. 233—246), бо за обрядом посвячення часто йде й одружіння.

Але, як це буде видно з дальшого досліду, покрівець має значіння на весіллі незалежно від обряду посвячення, хоч, правда, в обох цих обрядах він має одинаково магічне й соціяльне значіння.

Покрівець, яким обвивають тіло жінки, можна поставити в гомологічний звязок з „кошулькою“, в яку наряжають дівчину на Коростенщині (с. Кожухівка) і присутність якої завдячуємо литовсько-польським культурним впливам. Аналогом „кошульки“ у поляків являється сорочка — zgło, яка своєю формою, как це зауважив Adam Fischer (Zwyczaje pogrzebowe, стор. 109 — 11) наближується до валлонського плаща. На нашу думку в покрівці, намітці або взагалі тканині, якою обмотують тіло наряженої на смерть людини, особливо жінки, треба бачити первісний тип верхньої одежі, що нею вкривала своє тіло жива людина. Цей тип верхньої одежі має ритуальне значіння, бо здебільшого людина одержувала цю одежу (і инші її елементи, напр., пояса) в період дозрілости після обряду посвячення (Жив. Стар., 1911 р., стор. 335 і 338). Тому ми звичай укривання тіла покійниці перкалем, серпанкою і т. и. теж збязуємо з ритуалом весілля, в якому, в обряді укривання [1]) або покривання молодої, зберегається, як переживання, давня верхня одежа жінки.

В сучасній намітці, якою завивають голову молодої на весіллі й яку одружена жінка носить після весілля, можна бачити ту верхню одежу, що нею

[1]) Про укривання ще говоритимем при вияснені постелі й домовини покойника.

й тепер укривається магометанка з моменту своєї полової дозрілости [1]). Про значіння головного убора одруженої жінки проф. Д. К. Зеленін говорить так: „Руд. Мерингер справедливо полагает, что закрывание волос—остаток прежнего закрывания всего лица, причина чего — 1) оберечь от чар, суеверный страх, и 2) ревность мужа, который хочет обезопасить свою собственность" (Wörter und Sachen, V, 1913. стор. 169 — 170), і наводить чимало прикладів з побуту східних словян, які підтверджують цю думку Мерінгерову. Таким чином головний убор жінки має, як бачимо, соціяльне значіння, бо він свідчить про те, що жінка має вже власника, а тому „желать жену друга своего"—злочин; носити цей головний убор повинна жінка ще й тому, що він має значіння оберега її, як і рогаті головні убори (Slavia, 320 — 321) і взагалі головні убори (напр. вінок і шапка. молодих на весіллі і в домовині) захищають од нечистої сили.

Ця нечиста сила не тільки може взагалі нашкодити, а більше: вона, як і людина в суспільстві, має бажання використати жінку й шукає лише для цього відповідного моменту. Цю нашу думку підтверджують такі факти: С. В. Максимов писав („Нечист., невед. и крестная сила", СПБ. 1913, стр. 54): „Всі твердо переконані, що баєннік дуже любить, коли приходять до нього жити породіллі до третього дня після пологів, а тим більше на тиждень, як це водиться у багатих і добрих селян". Цю любов баєнніка до жінки пояснює в значній мірі така примітка до тексту на сторінці 54 вказаної книжки С. В. Максимова: „У Володимирській губернії, між иншим, тримається таке повір'я, що митись в лазнях не гріх тільки чоловікам одруженим, а вдовицям і дівчатам гріх, але коли з молитвою, то й їм прощається". Молитва тут являється оберегом і вона не дає змоги баєнніку здійснити своє бажання. Баєннік — близькій родич нашого домовика, у якого теж зустрічаєм половий потяг до жінки. Так на Харківщині вірять (Slavia, стор. 315), що коли одружена жінка вийде в сіни без хустки на голові, то домовик потягне її за волосся на горище, а в „Українських дипломатах" Гр. Квітка-Основяненко писав, що поміщиця Фенна Степанівна „сліпо вірила, що одружена жінка, не вкривши голови й не сховавши на ній до останнього волоска, викликала гнів божий: неврожай хліба, хвороби на людей, смерть худоби й т. и., і тому кріпко береглась, шоб не світити волосом". На це вірування Фенни Степановни вплинула церква, але і в ньому відчувається первісний погляд народу на значіння головного убору одруженої жінки.

Із цих прикладів бачимо, яке велике значіння має головний убор людини: він відограє велику ролю на весіллі і в житті людини після весілля, а тому повинен він відогравати певну ролю і в похоронному обряді, бо й тут сила „суеверного страха" не зменшується.

Перейдім тепер до инших складових частин убрання покійників.

Велике значіння в похоронному обряді має пояс: непідперезаним не

[1]) А. А. Потебня говорить: „Покровение есть общеизвестный символ брака. Символическое значение покровения есть здоровье, красота, богатство и плодородие" (А. А. Потебня, О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. Москва. 1865 год, стр. 75—84).

кладуть в домовину ні одного покійника. Дорослих підперезують, коли надінуть сорочку й штани на чоловіка і сорочку та опинки, або запаску, плахту, чи спідницю на жінку. У поляків підперезують сорочку, а коли поверх натільної надівають другу (смертельну сорочку), то підперезують цю останню, а в українців „юпку" на дівчині, чумарку на чоловікові і т. д. На Україні найчастіше наряжають дітей в одну сорочку, але й цю сорочку обовязково підперезують. Нещодавно на Україні в деяких місцях дівчата до вихода заміж ходили в одній сорочці. В 40 і 50 р.р. минулого століття на Поділлі „случалось, что до 25 лет (в ожидании пока отец вернется из солдат) девушка ходит в рубахе с поясом (веревочкой)". Тільки „когда посватают, то мать ей покупает узенькую юбку из дымки (полосатая парусина)" (Этнограф. Обозр., 1907 г., № 1 — 2, стор. 208). Із праці Д. К. Зеленіна „Обрядовое празднество совершеннолетия девицы (Жив. Стар., 1913 р., стор. 233—246) видно, що нещодавно в деяких місцевостях Великоросії сарафан або понева, а на Білорусії—андарок на дівчатах зустрічались рідко, бо й у них „дівчата ходять просто в сорочках". Понева й сарафан—одіж одружених жінок. Цю поневу надівають на дівчину при виконанні обряду повноліття й вона має значіння тієї спідниці, яку на Поділлі мати купувала своїй дочці підчас її засватання. Таким чином у нас є підстави, за Д. К. Зеленіним (Жив. Ст., 1913 р. стр. 145), заявити, що ці елементи убрання жінки треба вважати за рухливі частини убрання молодої й застосувати їх до ритуалу весілля.

Але цього все ж таки не досить для з'ясовування ритуального значіння одежі живих і мертвих людей, і не досить теж для з'ясовування значіння самого пояса. Звернім увагу на такі факти: „... В Полтавском уезде, после „сговоров о подарках" „невеста ходит в венчальном костюме, только без рушников, которым она повязывает юбку в день венчания" (Чубинский, Тр., IV, ст. 583). „В данном случае, очевидно, одевание девушки в костюм взрослых женщин совпало с свадебными „сговорами" (Жив. Стар. 1913 г., ст. 244). Цілком можливо, але тут знов звертає на себе увагу рушник—пояс, яким підперезується молода в день вінчання.

В указаній тілько що праці Д. К. Зеленіна в обряді повноліття дівчини здебільшого фігурує понева, але в других місцях Великоросії замість поневи відограє туж обрядову ролю спідниця, сорочка, чи вятель і навіть пояс. З приводу переодягання й окремо відносно пояса Д. К. Зеленін зауважує: „Здесь, таким образом, мы сталкиваемся с обрядовым опоясыванием девушки. В том и другом случае, как переодевание так и опоясывание — общая принадлежность разсматриваемой нами категории обрядов у разных народов". І це дійсно так. Але в самому обряді переодягання падає на очі як раз важливість обряду підперезування, й це нам треба мати на увазі для дальших висновків.

Про значіння пояса свідчать такі приклади, запозичені зі згадуваної праці Д. К. Зеленіна: 1) Священик с. Старосілля, Нижегородської губ. писав, що колись там існував звичай: Коли, бувало, сваха приходила сватати наречену, то остання вилазила на лавку, а батько її підходив до неї зі „вя-

телем" і говорив: „скокни доченько!". На що вона відповідає: „Хочу — скочу, хочу — ні". І коли після трьох разів наречена скочить у „вятель", то це приймається за ознаку, що „жених" їй подобався і вона піде за нього". Тут, каже Д. К. Зеленін, єдине свідоцтво, що дівчина скаче не в „паневу" або поле, а в „вятель", т. з. рибальский прилад („снаряд"), мішок із сітки на обручах. (Жив. Ст. 1913, ст. 241). 2) В Чердинському пов., Пермськ. губ., наречена скаче в сарафан, підставлений їй подолком до верху. (Там же, стор. 240, примітка до тексту) і 3) І. П. Сахаров писав про псковичан, що „нібн то в старовину, коли засватали дівчину („невесту"), мати робила із пояса коло посеред долівки, а дівчина ставала на лавку. Батько з матір'ю оголошували дочці жениха. Дочка повинна була відповідати: „Хочу, вскочу; не хочу, не вскочу". Коли погоджувалась, то ставала в коло, а коли ні, то починала плакати" (Там же, стор. 240). Із цих прикладів, для мене принаймні, ясно, що сила обручів (1), подолка (2) і пояса (3) полягає в тому, що вони тут фігурують в значінні кола, магічна сила якого відома всім народам світу. Коло оберегає людину від всіляких чар і всякої нечистої, ворожої сили. Тому ми повинні цінність і значіння пояса звязувати з тією ж формою кола, яку пояс приймає після того, коли ним людина підпережеться, або так або инакше йому, чи якійсь иншій речі, надасть вигляд і значіння кола. Походження одежі можна звязувати теж з різними магічними діями. „Пояс соромливости", запаска (передник, фартух) у первісних, як і в культурних народів має велике практичне значіння, але є підстави думати, що в далекому минулому пояса могла замінювати звичайна нитка, що охороняла людину від нечистої ворожої сили. Про це свідчать і сучасні укр. звичаї: коли, напр., болить рука або нога, то її перев'язують ниткою; коли дівчата йдуть купатись (О. А. Ерецький), перевязують ноги нитками. Кульчики в ухах, ніздрях, браслети й каблучки на руках у сучасних первісників і в населення передістор. України мали магічне значіння тому, що вигляд їх має в основі коло, магічне значіння якого ми спостерегаєм не тільки в одежі, а і в инших обрядах і звичаях. Вишивки (здебільша рослинний орнамент) теж в значній мірі оберег, бо розташовані вони, в сорочці напр., в „небезпечних" місцях, якими являються чохол, комір, подолок. Ці місця, як і нитку на голові дівчини, уквітчують і т. ч. збільшують їх магічну силу, а вишитий „рубець" в сорочці в с. Ходаках і подолок сорочки мають вигляд кола; цей подолок-коло иноді й використовують в обряді посвячення. Розмір і вага намист і браслетів передістор. населення теж свідчать про їх магічне значіння, бо навантажувати себе ними могла людина швидче всього під впливом віри в їх силу. Пояс, як коло, захищав у первісної людини геніталії і анальний прохід од різних духів, які могли скористуватись цими проходами. Для більшого забезпечення від нечистої сили цих проходів, до пояса почали привішувати різні амулети, які згодом і утворили собою передник, і сам пояс в значінні „пояса соромливости" — пізніше явище в побуті первісних народів. Але потрібно було мати не тільки передник, а й назадник. Поклавши за основу пояса кола — первісний елемент й вид одежи людини, можемо з ними звязувати походження опинок, плахти, паневи, спідниці

штанів і шальварів у туркмень і татарок сорочок і инших видів сучасного убрання людей. Я не ставлю своїм спеціяльним завданням вияснити походження одежі й її еволюцію, а лише підтримую тут думку Хв. Вовка (Укр. нар., т. II, стор. 570) про те, що основні види нашої одежі в значній мірі ведуть своє походження від пояса. Значіння ж кола в одежі покійників надзвичайно велике, а тому нам треба мати на увазі магічне значіння кола і ритуальне значіння деяких елементів в убранні людини, які зберегають в собі чарівні властивості кола, бо це в дальшому дасть нам змогу з'ясувати дещо в одежі покійників і взагалі в похоронному обряді. В Галичині малим дітям дають задню запаску, а старим жінкам дві запаски: передню й задню, але нещодавно стали наряжати і в спідниці. На Україні старим бабам дають на той світ запаски, на Лубенщині, спідниці не одягають, а молодих жінок наряжають в запаски, плахти, „иноді ховають і в спідниці". Дівчину теж наряжають у плахту або спідницю, а на Волиньск. Поліссі заможна дівчина забирає з собою на той світ декілька спідниць—своє придане, яке вона приготовила на весілля. З цим останнім фактом ми можемо поставити в звязок звичай, що зустрічається в деяких місцях Білоруси (Мозирська округа). Коли вмирає одружена жінка, яка за життя грішила з декількома чоловіками, то вона перед смертью щось шепче на ухо своїй бабі, що доглядає її, і та надіває на умираючу декілька запасок [1]).

Про значіння цього звичаю говоритимемо ще в дальшому, а тепер лише зауважим, що як і спідниці, так і запаски на одруженій жінці і плахти на одружених жінках і дівчатах, ми ставимо в звязок з половою дозрілістю й ритуалом весілля.

З наведених прикладів, а також і з инших описів похоронних обрядів на Україні видно, що спідниця не являється загально розповсюдженим одягом покійників, і це пояснюється тим, що вона є відносно новим культурним явищем в укр. народі. Можливо, що цим, головним чином, і пояснюється обмежена кількість звичаїв в весільному і похоронному обрядах, звязаних з цією частиною убрання людини. Із записів похоронних обрядів на Україні видно, що чоловіків і жінок, старих і молодих, обовязково наряжають у сорочку. Взагалі значіння сорочки, як основного убрання покійника, надзвичайно велике.

З описаного обряду в с. Ходаках бачимо, що там дівчину обов'язково наряжають в додільну сорочку; можна її теж наряжати в „сорочку з рукавами", але, наряжати в „сорочку на станку" або „станкову сорочку" не дозволяється. Значіння сорочки, як складової частини ритуального вбрання, нам стає зрозумілішим, коли ми звернемо увагу на її значіння у весільному ритуалі. На Україні молода шиє й дає сорочку молодому, з'окрема в Ходаках молода на весіллі дарить своїй свекрусі сорочку додільну або сорочку з рукавами, й тут теж не дозволяється дарувати сорочку на станку (власні записки). Свекор теж одержує від молодої сорочку. Такою сорочкою у старих чоловіків єсть т. зв. сорочка з пирамками. В цій сорочці старий чоловік

[1]) Ці усні відомости одержав од студ. етногр. філії геофаку Лен. Ун-ту М. Я. Гривблата.

йде й на той світ. Додільна сорочка жіноча й „сорочка з прирамками“ чоловіча, виявляється, має велике значіння в обряді весілля й похорону. „Сорочка з рукавами“ має меньше ритуальне значіння як додільна і більше значіння, ніж „станкова сорочка“ відносно недавнього походження. Додільна сорочка являється весільною сорочкою молодої й в цій сорочці жінка повинна лягти в домовину. Про цю властивість сорочки говорить і обряд підперезування, взагалі убрання покійника, або підперезування на покійникові самої сорочки, коли вона на покійникові являється верхнім одягом, або єдиним одягом покійника (у дітей) [1]). На Україні обряд підперезування поясами або рушниками молодих і инших активних учасників весільного ритуалу являється загально розповсюдженим явищем. З попереднього викладу нам вже відомо, що в деяких народів при урочистому обряді посвячення підчас повноліття відбувається й обряд підперезування, який заховується у нас і у весільному ритуалі, де молода, як це свідчить наведений вище приклад, обовязково підперезує своє убрання рушником, і приклад з весільного ритуалу кримських татар, де батько або брат молодої підперезує молодій сорочку перед її від'їздом в дім молодого (Г. А. Бонч-Осмоловский, Брачные обряды татар горного Крыма, стор. 43—44). Тому й сам обряд підперезування сорочки або убрання на покійникові ми звязуєм з ритуалом весілля. На підставі дослідження сорочок покійників в с. Ходаках ми вже вияснили, що покійників наряжають не в яку-небудь, а в такий вид сорочки, в який наряжають молодих на весіллі й які роздають батькам, що ще більше підкреслює ритуальне значіння певного вида сорочки в обрядах весілля і похорону. Але сорочка покійника має не тільки ритуальне значіння як давній вид сорочки, а більше: ця одіж покійника має в деяких місцевостях в очах населення своє ритуальне значіння тільки тому, що вона являється весільною його сорочкою. Так, напр., в Ярославській губернії „сорочка, в якій вінчаються — повинна переховуватись до смерти, в ній потрібно і в домовину лягти, в ній же і соборуються“ (Н. В. Костоловский, Из поверий Ярославской губернии). З сорочкою покійника звязані ще деякі особливості, але про них скажемо в кінці нашого дослідження одежі покійника.

Тепер перейдім до розгляду в з у т т я п о к і й н и к і в. У германців загально розповсюдженим являється звичай обувати покійника в чоботи, що не являється властивим для поляків, і в цьому Ad. Fischer вбачає етнічну особливість останніх. В Польші обувають покійника в „skarpetki“ з полотна; нормани — родичі германців, теж роблять для покійника специяльне взуття „helsko“ (A. Fischer, Zw. pogrzeb., стор. 109—11), а наші Гуцули обувають покійника в специяльне обуття — „колигви“. В сучасних же похоронних обрядах в деяких місцях заможніх покійників у поляків і українців обувають у чоботи.

[1]) Є приклади, що малих дітей вкривають, завивають „крижмом“. „Крижмо“ в даному разі замінює сорочку, а з другого боку сорочка відограє ролю „завиття“ (вид свити без рукавів) на Поділлі (Шейковск., т. I), або замінює ту намітку, в яку завивають наряжену жінку (бабу), бо в цих випадках значіння сорочки, намітки і крижма одне і теж. Вони захищають людину від нечистої сили і дурного ока („від зглазу“) і, крім того, сполучують помершого з предками.

В чоботи часто обувають і молодих осіб, обряд похорону яких відбувається з великою урочистістю.

Навколо взуття покійників існують різні вірування, забобони, якими нарід пояснює необхідність для покійника, або заборону носити той або инший вид обуття. Я маю на увазі ці забобони, але на підставі попередньої аналізи і вияснення значіння одежі покійника, прихожу до того висновку, що значіння helsko, skarpetok і колигв полягає, головним чином, в тому, що це обуття уявляє собою ту давню одіж, яку носило населення, а в деяких місцевостях і зараз ще носить. Напр., найбільш розповсюдженим звичаєм у українців являється обгортання ніг онучами або „наміткою" і перевязування їх (в Галичині напр.) шнурками. Це нагадує нам спосіб обування на ноги личаків, постолів. Ці личаки згодом утратили побутове значіння, але обгортування покійника онучами залишилось і до сього часу, бо залишились і чоботи, які теж потрібують завивання ніг онучами. Про значіння постолів говорить і такий приклад: у латишів чоловікові-покійникові надівають на ноги „skarpetki", а заможнім навіть калоші; жінкам теж на ноги надівають калоші, а колись на ноги надягали постоли або черевики, але на ці черевики надівали ще й постоли (Ad. Fischer, Zw. pogrz., стор. 105—8). Чорні панчохи, які надягають на ноги покійникам парубкам і дівчатам в с. Ходаках, на мою думку, пояснюються теперішньою модою на чорні панчохи, а білі панчохи покійниць старих бабів в тому-ж селі Ходаках, а також і в инших місцевостях України, ведуть свій початок від обгорток для постолів і чобіт; самі-ж панчохи прибрали ритуальне значіння ще й тому, що при черевиках з давнього часу українці носили й тепер носять панчохи (Укр. народ, т. II, стор. 576). Для кращого з'ясування тих підстав, під впливом котрих ми зустрічаєм той або инший вид взуття на покійниках, звернім увагу на такі факти: в Галичині в Косівському повіті (Етногр. Збірник, т. XXXI—XXXII, с. 257) „вбувають покійника в постоли, а теперішніми часами почали вбувати і в чоботи, але чобіт все-ж не рекомендується вбувати, бо в них є багато заліза, а витак на тим світі умершому тежко ходити, через то таки убувають у постоли". На Городенщині-ж (те-ж Галичина) обувають у панчохи й нові черевики (Матер. до укр. етнольогії, т. XIX—XX, стор. 196). На Лубенщині ноги покійника обмотують онучами або наміткою, але при урочистому похороні, напр., коли ховають дівку, то ноги покійниці обувають у черевики, жовті чоботи і панчохи (В. П. Милорадович. Народн. обряды и песни Лубенск. у. Харьковськ. г. 1897 г., див. Погреб. обряды Луб. у.). Заслуговує на увагу ще й той факт, що в Косівському, напр., повіті дорослих обувають у чоботи, а дітям на ноги надягають колигви (Етногр. Збірник, т. XXXI—XXXII, стор. 257—258). Ці факти, взявши до уваги деякі особливості похоронного обряду в цілому (про них ще говоритимем в дальшому), приводять мене до висновків: 1) Дівку обувають у чоботи або черевики, бо цього вимагає урочистість похорону неодружених. Відповідна урочистість похорону старших осіб, напр., господаря, теж иноді викликає необхідність обути покійника в чоботи і 2) Взагалі краще наряжають „багатих, маючих" (с. Ходаки). Потреби-ж дітей менші та й вплив

їх з того світу на живих менший, а тому, можна гадати, потребу їх в обутті задовольняють „колигвами“.

Отже ми повинні взяти до уваги ще один фактор—економічний, який позитивно або негативно впливає на убрання покійника в залежности від заможности покійника або його родичів. Із наведених прикладів ми вже бачимо, як в залежності від економіки, покійникові дають або не дають ту або иншу частину убрання покійника і також під її впливом взувають покійника в чоботи, або в личаки, чи онучі. Старе взуття довго затримується в похоронному обряді в звязку з певними уявленнями про той світ і різними похоронними звичаями, але на утворення цих уявлень впливає досить часто і економика. Її мусимо мати на увазі. „Звичай ховання покійників без чобіт, говорить Adam Fischer, здається, треба вважати за дуже первісний“. Щоб довести це своє твердження Фішер посилається на білоруський звичай, що згідно з ним померлих хоронять босоніж, щоб залякати їх од ходіння після смерти; цей звичай, на думку Фішера, має аналогію зі звичаєм деяких первісних народів набивати терну в ноги померлих. Мета цього звичаю завжди є охорона себе від небажаних одвідувань померлих. Розуміється незалежно від цього утворився місцями ритуал, згідно з яким дають померлому чоботи, подібно як багацько других частин убрання і предметів щоденного вжитку“. (Adam Fischer. — Zwycz. pogrzeb. стор. 111). В передмові я вже вказував на працю Л. Я. Штернберга, який радить з обережністю ставитись до деяких порівнянь, особливо коли вказуються аналогічні факти у різних народів, що один од одного дуже віддалені. Крім того, нам неясно, яких покійників має на увазі Ad. Fischer — чистих, чи нечистих („заложних“), від яких здебільшого й намагається охоронити себе наш нарід, як і инші народи світу (Д. К. Зеленін: Очерки русской мифологии, ч. I, 1916 г.). Ad. Fischer, правда, зауважує, що „незалежно від цього утворюється місцевий ритуал“... Ми вже деякі місцеві ритуали що до походження тієї або иншої частини убрання покійників з'ясували, і білоруський звичай теж у значній мірі можна визнати **місцевим**. Населення Білоруси, як бачимо, вважає за потрібне виряжати покійника босоніж і висловлює з приводу цього певні міркування. В дійсності-ж, звичайно, ховають покійників обутими. Побут білорусів (на жаль Ad. Fischer не вказує району) в цілому не дуже відрізняється від побуту населення нашого Волинського Полісся—сучасної хоч-би Коростенщини. Отже той звичай, що на нього вказує Фішер, є звичай місцевий і йому не слід надавати загального значіння. Місцевий ритуал потребує на місці свого вияснення. Хведір Вовк говорить, що $^{9}/_{10}$ українського населення літом не носять взуття, а в иншу пору року взуття жінок складається з „личаків“, „ходаків“ або постолів, черевиків і, нарешті, чобіт. Коли-ж ми до цього, за Хв. Вовком, зауважимо, що личаки в давні часи носило майже все хліборобське населення України, то можна припустити, що шкіряне взуття, яке находять у курганах передісторичних часів, треба здебільшого вважати за взуття представників родів і взагалі людей заможніх, а не за звичайне взуття всього населення. Тому-то і в похоронних звичаях личаки або постоли відограють більшу ролю, ніж чоботи або черевики. На Україні майже

не існує тих обрядів зі старим взуттям на весіллі, які відомі на Заході і в Росії у великорусів та фінів, що їх чимало зібрано в праці Д. К. Зеленіна: „Русские народные обряды со старою обувью“. Все-ж таки і в нас на весіллі фігурують черевики або чоботи, які тепер мають значіння подарунка, але є підстави в цих чоботях (як і сорочці-подарункові молодої) бачити те їх давнє обрядове значіння, що вони зберегають і в обрядах зі старим взуттям на Заході і в Росії. Д. К. Зеленін говорить, що старе взуття на Заході і в Росії служить оберегом і жертвою предкам. А про взуття покійників пише: „Дуже широко розповсюджений у різних народів звичай класти в домовину померлих взуття. Останнє натурально призначалося для переходу покійників на той світ. Приносить в жертву померлим взуття після того, коли перехід цей уже відбувся, було нелогічно; але релігійні обряди розвиваються далеко не завжди за законами логіки. Можна гадати про такий звязок: поскільки черевики (тут мають на увазі західні обряди К. Ч.) здавна клались у домовину померлим, то природньо, що на них почали дивитись, як на особливо приємний мерцям подарунок, чому й обрали їх „предпочтительно предметом свадебного жертвенного приношения“; більша частина весільних обрядів найсамперед має на увазі померлих предків. Як на другорядну причину цієї переваги старого взуття, Самтер вказує на ту обставину, що в чаклунстві взагалі перевагу дається старовинним речам, одержаним у спадковість. Старовинне взуття, як і взагалі одежу, яку надягають на весіллі молоді і в якій ховають покійників, безперечно являється тим одягом, що властивий був предкам, а тому: її 1) офірують предкам і 2) покойникові дають старовинну одежу для того, щоб предки його пізнали й прийняли в свій рід на тому світі“ (Жив Стар., 1913 р., стор. 13 — 14 і примітка до тексту на стор. 13). Під впливом цих міркувань старі люди, особливо баби, зберегають свою весільну одежу і намагаються в ній піти на той світ, а деякі частини одягу здавна вже уважають за ті ознаки, що по них узнають новопреставлених покійників родичі на тому світі: тому таку одіж потрібно брати з собою в домовину, як потрібно мати її і підчас весілля, де обов'язково повинні приймати участь і предки. Так, напр., у жидів на весіллі молода дає молодому особливу сорочку, в якій молодий тепер не вінчається, але яку він надягає на себе, коли настає час його мандрівки на той світ „до батьків своїх“. Таке-ж значіння, особливо для дітей, мають колигви. Про деякий звязок з культом предків нагадує нам і „додульна“ сорочка, в яку вбирається молода в с. Ходаках і яку вона дарує теж свекрусі і свекрові („сорочку з прирамками“) — представникам рода, та „крижмо“ дітей на хрестинах. Про цей же звязок живих з предками вказує такий обряд з взуттям підчас весілля на Волині: „Молоді йдуть в клуню, де їх зачиняють [1]). Молода тут повинна скинути (свому) чоловікові чоботи, при чому, коли вона цнотлива, б'є його чоботом і кидає геть; коли дівоцтво її порушене, то вона ніколи не осмілиться вдарити чобітьми: це значило-б бажать йому швидкої смерти“. (Д. К. Зеленін, Опис. рукоп. учен. Архива русск. геогр. О-ва, выпуск I,

[1]) Клуня тут має значіння „комори“.

стр. 315). Взуття і взагалі одежа покійників мають звязок з ритуалом весілля й, як бачимо, з культом предків, а тому про одежу (і взуття) ми ще говоритемем, коли з'ясуємо більш докладно участь предків підчас весілля й похорону людини, і поки що обмежимось цими відомостями про взуття покійників.

Дослідження окремих частин убрання покійників можна було-б продовжити й поширити, але я вважаю за можливе обмежитись зробленою аналізою й вияснення окремих частин убрання, бо й при цьому вияснені, щоб більш-менш з'ясувати значіння тої або иншої частини убрання, чи окремого елементу в убранні, нам треба мати на увазі не тільки одяг покійника, а й ритуал весілля й похоронний обряд в цілому. Це вже свідчить про те, що деякі частини убрання найдуть для себе достатніше пояснення в дальшому досліджені обряда похорону. Але зроблена аналіза і вияснення ритуального значіння кожної частини убрання покійників дає нам змогу в значній мірі з'ясувати в цілому значіння одежі в похоронному обряді. Здебільшого нарід наряжає покійника в весільну або святкову одежу. „Прилюдну“ одіж Гуцулів (Материяли до укр.-руськ. етнольогії, т. V. стор. 242) теж можна вважати за святкову й весільну одежу. Теперішня святкова одіж населення, ритуальне значіня якої виступає досить виразно підчас великих свят (Різдво, Великдень, Трійця), відповідає тій ритуальній одежі, яку в передісторичні часи надівали наші предки підчас виконання ріжних обрядів. Ця одежа є в значній мірі й урочистим убранням людини після виконання над нею обряду посвячення, за яким йшов прийом її в громаду дорослих і відбувався обряд весілля, а тому урочисту одежу можна вважати за одіж дорослих, а далі за одіж батьків і взагалі предків. А поскільки весілля являється тим урочистим обрядом, який, як усталений давній ритуал, передавався з покоління в покоління майже без змін і дожив до наших днів, то ритуальний характер одежі, особливо убрання молодих, в ритуалі весілля виступає дуже виразно. Святкова-ж сучасна одежа, в яку наряжають покійника, часто замінює те весільне убрання, якого людина позбулась протягом свого життя: в Ходаках матері з неохотою, але все-ж таки перешивають свої „каптани“ на спідниці дочкам, а необхідність примушує носити й зносити шлюбну одіж, коли немає змоги придбати звичайну. Що весільна одежа, особливо у незаможніх, являється одночасно й святковим одягом, про це свідчить і одежа ойраток (Алтай). „У Ойратки один парадний костюм, якого вона сама собі шиє на весілля, в ньому проводить кожне свято і в ньому кладуть її в землю“ (М. Шкапская, Под азиатским небом) (Вечірній випуск „Красной газеты“ № 311, 1926 р.). Тут до речі згадати, що літописець 800 літ тому назад писав, як Рогніда хотіла ніччю зарізати свого чоловіка Володимира: „...ключися ему убудитися и я ю за руку... и повеле ей устроитися во всю тварь цесарьскую, якоже в день посага ея, и сести на постели светле храмине, да пришед потнеть ю; она же тако створи“... Ці приклади й инші факти, які вкажемо у відповідному місці далі, свідчать про те, що і в давній Україні був звичай наряжати мерця в весільну одежу, в яку й тепер наряжають покійників українці й инші народи світу. Гуцули иноді самі наряжаються в похоронну одежу і, трапляється, в цій одежі очікують на смерть

цілий місяць. Цією ж необхідністю вмерти в весільній одежі пояснюється те, чому білоруска (Slavia, ročnik V. sešit 2, стор. 326) свою намітку доношувала в старості і цим же пояснюється звичай населення в Приураллі (с. Люк, Сарапульск. повіту), згідно з яким підчас грози (як почне сильно греміти) надівають „смертную одежду“ (Усні відомості від проф. Д. К. Зеленіна). Сюди ж, гадаю, треба застосувати ті звичаї, згідно з якими в деяких місцевостях українці, поляки, чехи й жиди, щоб запобігти важкому конанню людини й т. ч. прискорити перехід її на той світ, наряжають помираючого в шлюбну одежу, або в що небудь з цієї шлюбної одежи (Ad. Fischer, Zwyczaie pogrzebowe, див. стор. 60 - 70), бо инші приклади свідчать про те, що коли „хто має прудку смерть“ і нема коли убирати, то призначену для покійника одіж накидають на умираючого і вже потім по смерти наряжають в цю одіж. (Етнограф. збірник, т. XXXI — XXXII, стор. 257 - 258). З наведених раніш прикладів видно, що Гуцули вважають за гріх умерти не вбраним і „не бриченим“. У звязок з цими прикладами треба поставити й відомі нам різні способи (напр., на Лубенщині), за допомогою яких нарід (і після смерти людини) намагається зберегти гарний вигляд людини й не допустити розкладу тіла мерця до його похорону. І коли ми зустрічаєм у великих містах в інтелігентних навіть колах весільну одежа на покійницях дівчатах і молодих жінках і взагалі парадну одежу на покійниках чоловіках в церковному й цивільному обряді похорону, то і в даному разі на це треба дивитись як на певну традицію, яка, як переживання, свідчить нам про давні похоронні звичаї й вірування народу.

Для того, щоб закінчити наш огляд одежі покійників, потрібно ще з'ясувати ті звичаї, які мають звязок з одягом покійників і свідчать про шлюбні права живих на мертвих, що виразно помітно при похороні осіб одружених. З попереднього вже нам відомо, що покійників підперезують. Ми це підперезування звязали з ритуалом весілля, бо й там цей обряд має своє місце, але нам лишилась нез'ясованою підстава для цього звичая в похоронному обряді. Спробуємо, по змозі, вияснити підстави цього звичая. В Галичині, (напевне цей звичай широко розповсюджений і по Україні, тільки докладно не описаний), коли умре одне із подружжа, то особа, що лишилась живою, підперезує мерця й крім того, „зашінковує пазуху сорочки під бородов“, або не зашінковує, але це буває в тому випадкові, коли бажає після смерти свого подружжа поновити свій шлюбний звязок з иншою особою. Поляки „смертельну“ сорочку не тільки підперезують, а також підвязують її стьожками у чохлів. На Литві, як і в Галичині, коли чоловік або жінка в таких літах, що одружіння ще можна повторити, то не зав'язують покійникові або покійниці в сорочці коміра, головного убору і панчох на ногах і не підперезують поясом [1]). А за віруваннями Болгар ні одна частина в убранні покійника, яке кладуть в домовину покійникові, не повинна бути зав'язана, бо цим особа, що лишилась живою, так зав'язується, що не може більше вступати в шлюбний звязок. Яке це має значіння? Щоб дати відповідь на це питання, нам треба

[1]) Слід тут зауважити, що на Коростенщині (с. Ходаки) пояс у спідниці й комір у сорочці носять одну назву „ковніра“.

згадати обряд наряжання померлої дівчини в с. Ходаках і відповідні обряди на весіллі. Для покійної дівчині (в с. Ходаках) дівчата плетуть вінок і розплітають свої коси й коси покійної дівчини. Вінок,— ми вже знаєм це,— оберег і одночасно головний убор дівчини, магічне значіння якого в його круглій формі й, крім того, в тому, що він з рослин (квіток), значіння яких на вессілі теж дуже велике. „Дружки" розплітають коси померлої дівчини, але й на весіллі теж розплітають дружки, а в деяких місцевостях України дружба (хлопці) розплітають коси молодої.

Як моя сестра виходила заміж, то на весіллі, коли розплітали дружки її коси, „свати — дружби" старались вирвати кісники з рук дружок, а дружки старались не допустити до цього [1]). Зауважмо, що при нормальному ході весільного ритуалу косу дівчини розплітають перед тим, як мають одвести її до „комори". А тепер звернім увагу на такий весільний обряд у наших гуцулів: „молоду батьки заводять у комору, з хати виходить музика, йде до комори й починає грати, скоро почує молодий скрипку, біжить [2]) у комору, скрипка перестає грати; молодого обстануть усі, що є у коморі і питають: „Чого тобі треба?"— Він відповідає що небудь та зараз пускаєся до голови молодої, „она тогди плаче, плаче, що аж паде", а князь в і д т и н а є з у б а м и ту шварку — тоту нитку, що тримає бовтиці в уплітках і зараз утікає. Одно з присутніх потягне за нитку, з неї розсиплять ся бовтиці та заплітки, почім зараз матка завязує княгиню у перемітку, верх котрої кладе вінець, в якім княгиня ходить аж до пропою у молодого; вона вже молодиця". (Матеріяли до укр.-руськ. етнольогії, т. V, стор. 55). Тут нитка, яка тримала бовтиці й уплітки, має магічне значіння кола, а тому молодий і розриває її зубами, бо в зубах є та сила, якої немає в руках; крім того, руки можуть бути нечисті, що теж треба мати на увазі, бо нечиста сила може пристати до молодої й нашкодити „князеві" й „княгині". Молодий розірвав магічне коло і т. чином здобув доступ до дівчини, а розсипані уплітки нагадують нам розчесані коси молодої на весіллі й на похороні в с. Ходаках. Завдання головного убору одруженої жінки — закрити волосся на голові й нікому його не показувати (Slavia, стор. 313), бо с к и н у т и г о л о в н и й у б о р, а б о р о з в я з а т и п о я с а ж і н ц і з н а ч и т ь в и к о р и с т у в а т и ї ї. Тепер нам

---

[1]) Ці кісники мають в собі магічну силу: дівчата, які мають кісники, швидко вийдуть заміж. Таку-ж силу мають і вінки дівчат, що видно з деяких обрядів, і „сиріні колачі" молодих і „перевязанне" дружби (Матер. до укр.-руск. етнол., т. V, стор. 67).

[2]) Молодий біжить у комору для того, щоб не допустити до полових стосунків певних представників роду, в даному разі—батька. Розірвані нитки й розсипані бовтиці свідчать символічно про те, що дівчина вже стала молодицею, але в дійсності молодий і молода підуть „до комори" пізніш, а тому обряд відбувся, хоч не відбулося те, в ім'я чого цей обряд існує. Після „комори" дівчина втрачає „красу" і вінок. Тому розривання нитки на голові молодої можна вважати за розривання вінка. В деяких весняних обрядах, в яких ще зберігся обряд весілля й похорону (наприклад, в проводах русалок) дівчата завивають, плетуть вінки, а потім, коли обряд закінчиться, їх кидають на хлопців, або розвивають. (Д. К. Зеленін: Очерки русской мифолог., випуск I, 1916 р., ст. 232 і 240). В цих обрядах вінки й їх завивання й розвивання на мою думку, мають таке ж значіння, яке вони мають і на весіллі.

стає зрозумілим, чому одружена жінка не повинна „світити волосом“ [1]). Ще більше пояснюють значіння звичая покривати голову такі приклади, які мають, на нашу думку, свою цінність, не дивлячися на те. що вони взяті з віддалених один од одного обрядів. В цих прикладах, що їх ми наводимо, виразно позначилася апотропеічне значіння покривання, завішування підчас полового акту: 1) у нас, коли з „комори“ вносять в хату сорочку молодої, що її, зі слідами крови на ній, демонструють членам „роду“, то „образи“ завішують (с. Гнєвичи, Коростенщина, власні записки). 2) А. Олеарій писав, що руські при половім акті здіймали з себе натільні хрести й теж завішували образи. (Взято з примітки Д. К. Зеленіна до замітки А. Каменева про дві умови найма пастуха Жив. Стар., 1913 р., ст. 184). 3) Після „комори“, як відомо, дівчина втрачає право на вінок і голову її завивають наміткою, яку є підстави поставити в певний звязок з завішуванням образів, бо намітка має не тільки соціяльне й релігійне значіння: вона захищає від домовика. 4) В Архангельск. губ. пастух,— коли він одружений,— повинен пірвати на ввесь час пастьби худоби всякі стосунки зі своєю дружиною і жити зовсім окремо від неї. Це потрібно, щоб зберегти череду. Крім того, пастух не повинен видавати з череди до кінця сезону ні одної тварини, бо инакше його обхід череди, який він робить підчас прийому, не матиме сили: чарівне коло буде розірване, і дикий звір, почувши збиток і кров, переведе всю череду. (Жив. Стар., 1913 р., ст. 183). Тут дві умови при наймі пастуха й вони між собою тісно сполучені: половий звязок пастуха з жінкою веде до розриву магічного кола. 5) З уваги Д. К. Зеленіна до вказаної замітки про наймання пастуха видно, що в населення Вятської губ. існує вірування, за котрим візник не повинен напередодні своєї поїздки спати зі своєю дружиною, бо инакше подорож його буде нещасливий. Всі ці приклади свідчать про те, що половий акт — нечиста справа. Але чому все ж таки пастух повинен жити зовсім окремо від своєї дружини? Для з'ясування цього питання звернім увагу на такі факти, які я ставлю в певний звязок з вище наведенними: 6) „Свійська худоба перебуває під особливим захистом померлих предків. Недарма ж „домовик“,— вособлення померлого предка, що залишився дома, а не пішов у далекій світ,— ближче всього стоїть именно до худоби“... Тому старі личаки призначаються для померлих предків, від яких „худоба одержує нових покровителів; для неї таким чином, є всі дані добре плодитись“... „Але, розуміється, захист померлих предків поширюється й на инші сторони домашнього життя. Коли вокрема померлий предок вирядиться разом з живим своїм нащадком куди небудь у дорогу, то від такого бажаного сопутника можна очікувати тільки допомоги й успіху. Але яким чином можна викликати замогильного гостя на таку спільну мандрівку? — Запропонувати йому для дороги зручне йому взуття. На такому грунті ми схиляємся пояснювати обряди з киданням старого взуття в спину тим, що від'їжджають куди-небудь“... (Д. К. Зеленін: Рус-

[1]) Непокрита жінка — простоволоса, вона має ту ж чарівну силу, яку має відьма, чарівник (А. Потебня. О мифич. знач. некотор. обрядов и поверий, стор. 78), між нею й „нечистою силою“ утворюється контакт і т. чином „простоволоса жінка приваблює до себе домовика й иншу нечисту силу“.

ские народные обряды со старою обувью. Жив. Стар., 1913 р., стор. 15). З цим звичаєм я ставлю в звязок кидання чобіт молодого „в коморі“ на весіллі, а заборону пастухові жити зі своєю дружиною підчас випасу худоби, також і заборону візникові мати полові стосунки зі своєю дружиною на передодні його поїздки теж пояснюю культом предків. Тут пастух і візник приносять в жертву предкам чи иншим „хазяям“-богам своїх жінок. Але приклад з чобітьми має ще глибше значіння. Для його з'ясовання треба навести декілька фактів з звичаїв, які мають місце при народженні дитини. 7) На Коростенщині при важких родинах баба дуже молиться, а коли дитина народиться завмерлою, то баба звертається до батька народженої дитини, незалежно від того чи живий він, чи ні, й голосно говорить на вухо дитині: „Андрій (імя батька) у тебе народився внук раб божий Іван (чи внука така-то)“, і завмерла дитина оживає (с. Ходаки, церковний літопис). 8) На Поділлі, щоб батько любив дитину, то при народженні завивають її в першу одіж — що небудь з одежі батька (Этнограф. Обозр., 1907 р., № 1-2, стор. 208-10). 9) В Казанській губернії, як затримується у породіллі послід (у нас його називають сорочкою), до пуповини привязують личака, а в Нухинському повіті, щоб прискорити роди дають породіллі напитись води з личака (Жив. Стар., 1913 р., стор. 10). Про значіння останнього звичаю Д. К. Зеленін говорить: „Этим, думаем мы, просто хотят вызвать отвращение и позыв к рвоте“, але всі наши разом взяті приклади говорять про участь батьків і предків не тільки в половому акті, а і в народженні дитини. 10). На Коростенщині при важких родах ідуть до попа й беруть його пояса, який залишають на декілька день у породіллі. Ці приклади свідчать про вагу в давніх віруваннях східніх словян взагалі, і в віруваннях українців „рода“ і „рожаниць“ [1]), яких без сумніву мусимо поставити в звязок з культом предків, що А. Ковалівський („Науков. Збірник харківської наук.-дослідч. катедри істор. української культури“, ч. 2—3, стор. 162) не вважає за можливе визнати.

Про культ предків, їх участь у похоронному обряді ми ще говоритимем, а тепер я вважаю за необхідне сказати про них декілька слів для з'ясування значіння тієї одежі, в яку наряжають покійників. На Волині молода, коли вона непорушена, роззуває молодого, б'є чобітьми чоловіка й чоботи відкидає в бік, а в гуцулів дружба заводить молодих до комори, сам „стелить ліжник на поміст, роззуває молодого і молоду, бере собі гроші, які найде у чоботах“... (Мат. до укр.-руськ. етнології, т. V, стор. 62). На Волині молода чоботи молодого приносить в жертву предкам (домовикові), а в Галичині молоді кладуть у чоботи гроші, які служать „жертвою“ дружбі. Це роззування й цю жертву предкам і дружбі я пояснюю так: перед весіллям на дівчину одягають спідницю, плахту або поневу, що свідчить про те, що дівчина „на виданні“ або вже засватана, а в скаканні в обручі або ставанні в коло можна бачити один із засобів захисту дівчини від нечистої сили, шкідлива

[1]) Дуже нагадують домовика й „баенніка“ чувашські ієрихі, походження яких од предків ще можна простежити, хоча молодь уже не памятає про їх існування. Ієрихи — жінки й їх скоріш всього можна порівнювати з „рожаницями“ („Кереметн и иерихи Чуваш“, стаття А. Линевского, 1926 р. рукопис).

робота якої особливо виявляється в важливі моменти (родини, весілля і смерть) людини. За думкою ж проф. Д. К. Зеленіна тут можна бачити й обрядове посвячення дівчини, після якого кровний звязок дитини зі своїм родом ще збільшується. Але щоб людина могла вступити в звязок з чужим родом, для цього їй треба духовно й кровно поріднитись з новими для неї членами чужого ворожого роду. Тому нарід має різні обряди (початок яких в магії), і ми їх зустрічаєм в ритуалі весілля, де обмін рушників-поясів, перснів, головних уборів має як магічне так і соціяльне значіння, бо ці обряди призводять до зближення родів, особливо до зближення й кровної едности молодого з молодою, дружби з дружками й т. и. [1]) Взагалі обряд цей веде до полового зближення певної категорії осіб—членів двух родів. Але в примітивному суспільстві при прийомі в рід пояси надівали представники рода (а ще раніш,—гуртка), а тому „розвязувати" пояса на молодій повинні теж представники того роду, в який молода вступає. В цьому „розвязуванні" пояса молодої приймали участь і предки і в битті молодою свого чоловіка його взуттям можна бачити переживання дуже давніх вірувань і колишньої бувальщини, в якій перше право на молоду було за батьками й иншими представниками й членами нового роду. Це нам потрібно мати на увазі як при дослідженні одежі покійників, так і при дослідженні инших звичаїв, які свідчать про ці давні вірування й давні форми родини в сучасних обрядах весілля й похорону.

Подамо ще де-кілька додаткових екскурсів.

Коли в похоронному обряді ми зустрічаємо ритуал весілля або окремі його елементи, то, цілком зрозуміло, що й весільні звичаї в похоронному обряді мають такеж значіння, яке вони мають і в ритуалі весілля. Про деякі з цих звичаїв, поскільки це було необхідно для з'ясування ритуального значіння одежі покійників, ми вже говорили, але до сказаного вважаємо за потрібне додати деякі пояснення. „Весільні звичаї, каже проф. Євген Кагаров, розподіляються на дві головні категорії: 1) звичаї, що відбивають на собі послідовну зміну різних моментів в історії шлюбу, та 2) пережитки первісної магії. Магічні елементи в весільному ритуалі, своєю чергою, розподіляються на три групи: а) карпогенічні обряди, себ-то такі, що мають завданням забезпечити молодим діти та плідність, б) апотропеїчні дії, себ-то такі, що одвертають злих духів, погане око й инше, і в) катартичні, себ-то такі акти, що очищують" (Етнографічний Вісник, кн. 2. Київ. 1926, стор. 27). Але й звичаї першої категорії мають різне значіння, бо в них, як і в цілому весільному ритуалі, що обіймає багато обрядів—соціяльних, правничих, економічних, релігійних, магічних і т. д., з'єднані... риси багатьох нашарувань, що йдуть од глибокої давнини й склались під самими різними

[1]) Але обручі і персні одночасно, коли приймемо до уваги відому волю в полових стосунках молоді до одруження, що зустрічаєм у деяких народів, свідчать і про обмеження цієї їх волі, бо після заручин молода і молодий набувають право на певне зближення й одночасно обмежуються в цих правах, бо повинні належати лише одно одному, а не иншим. Ці права й одночасно обмеження їх треба мати на увазі при аналізі обряду підперезування дружби й инших учасників весільного ритуалу, які мають або мали в давні часи права на полові стосунки з певною категорією осіб, а не зі всіма учасниками обряду.

історико-культурними впливами“ (Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов С. С. С. Р., Ленинград, 1926, стаття Л. Я. Штернберга „Новые материалы по свадьбе“, стор. 7).

Значіння (ритуальне) убрання й подарунків велике й різноманітне. Подарунки мають символічне, магічне (напр., на стор. 88-ій „Материалов“— „дру́жка“ кладе образа за рушника на грудях; тут образ збільшує охоронну силу рушника) й инше значіння, але разом з тим „свадебные дары и отдаривания служили, с одной стороны, для выражения взаимной дружбы и расположения двух до того времени чужих, нередко враждебных родов, а, с другой стороны, ими выражается взаимная любовь жениха и невесты“ (А. Смирновъ, Очерки семейныхъ отношений по обычному праву русскаго народа. Москва, 1877, стор. 178). На весіллі „любов“ має місце не тільки між молодими, а й між „дру́жками“ (Материалы по свадьбе, стор. 71), боярами (А. Смирнов, стор. 21) і відповідними дівчатами і просто між весільними гостями (Материалы по свадьбе, стор. 83 і А. Смирнов, стор. 51—53). Отже це значіння подарунків можна поширити, коли не на всіх дорослих осіб, то хоча-б на певну категорію їх (дружбу, бояр, дружок). З подарунками ми зустрінемось і при похороні неодружених, а тому й це значіння їх треба мати на увазі. На наречену (Лужський повіт) надівають рибальську сітку, в котрій вузли не розвязуються, — в Кадн. п. таку „мережку“ надівають після „лазні“ ще напередодні весілля і не здіймають протягом всього весілля. Але в Новгородському повіті шматками („обрывками“) сітки зав'язують ноги нареченої біля колін. В Галичському повіті наречену підперезують сіткою, а на шию вішають „намисто“ з бурштину. В Новгородському повіті всім учасникам весілля шматками сіток зав'язують ноги біля колін, а в Ветлужському краю молодому поверх сорочки разом з шовковим поясом повязують сирову нитку з 40 вузлами и 40 богородичними молитвами (Материалы по свадьбе, стор. 93—94). Все це — апотропеїчні ідеї, але підперезування сіткою свідчить теж проте, що нею (вузлами) бажають збільшити магічне значіння пояса. Тому в указаній сітці з обручами, як і в сітці на ногах, намисті на шиї, нитці з вузлами й молитвами, є, на нашу думку, й магічне значіння кола. Слід зауважити, що коло либонь завжди має апотропеїчне значіння, чого не можна визнати за вузлами, завязками й т. и., бо їх завязують і на шкоду людині. При дослідженні одежі й постелі покійника це теж потрібно мати на увазі.

В деяких місцях Великоросії наречена до весілля нікуди з дому не виходить і „лица посторонним не кажет“. Коли йде митись у лазню, то теж закривається хусткою. До церкви (і в дім молодого) йде, закрившись хусткою, якою „покривав її жених напередодні“ (Материалы по свадьбе, стор. 52, 66, 92 й 94). В домі молодого (у Великоросів) покривець здіймає або хоче зняти (А. Смирнов) батько молодого, що свідчить про певні бажання й давні права на молоду батька, представника роду. Це покривання молодим своєї нареченої хусткою в домі її батьків має таке-ж символічне значіння, як і розривання „шварки“ на голові гуцулки: молоді перші пред'являють свої права на дівчат і т. чином позбавляють (символічно) своїх батьків їх дав-

ніх прав на них. При скиданні покривця або вікна (А. Смирнов, стор. 29 і 41—43) і при перекупуванні „шварки“ яскраво помітно насильство чоловіка над жінкою, але чимало є прикладів (А. Смирнов, стор. 54 і 55, Материалы по свадьбе, стор. 26, Jan Piprek, Slawische Brautwerbungs—und Hochzeitsgebräuche. Stuttgart 1914), коли жінка одружується добровільно, й як вираз цього її добровільного акту,—вона передає любій людині символи своєї дівочости: вінка, пояса, повязку або хустку й инші речі. Ці звичаї треба мати на увазі й при досліджені похоронних обрядів, де вони, особливо при похороні осіб неодружених, зустрічаються досить часто.

Деякі весільні звичаї яскраво свідчать про те, що дівчина — молода розлучається зі своєю дівочістю в домі свого рода, де вона офірує її представникові рода або родовому богові (А. Смирнов, ст. 54 — 55). Для нас особливу вагу має такий весільний звичай: у Вятській губернії нареченій в останню перед шлюбом ніч стелять постіль на лавці в „красному“ куті, де вона спить цілу ніч (усні відомості одержав од аспірантки Ленінградського Університету Н. Н. Тихоницької, родом з Вятської губернії). Цей звичай матиме своє значіння при досліджені постелі й домовини покійника (особливо дівчини), а тому зараз на ньому не будемо зупинятись, але зауважуємо всеж, що в даному разі він має символічне значіння офіри домовикові. У Великоросії існує обряд мити наречену в лазні. Цей обряд свідчить про те, що дівчина офірує свою дівочість „баєннікові“ (Известия Академии Наук, 1917, стаття проф. Євг. Кагарова: „О значении некоторых русских свадебных обрядов“, стор. 645) — хозяїну, й для цього відбувається в лазні їх весілля. Обрядове миття в лазні дає змогу зрозуміти й обряд биття молодою свого нареченого чоботом у нас на Волині. Так, напр., в лазні молода б'є своїх подруг поясом або ланцюжком од хрестика (Рибинськ. пов.) або „хвощает“ дівчат віником (існує приміта, що та з дівчат, на котру впаде перший удар, цього ж року вийде заміж) (Череповецький пов.). В Ветлужському краї перед миттям в лазні частують дівчат. Дівчата роздягають молоду, роздягаються самі, п'ють вино, поять і молоду, закусують „губиной“, огірками, капустою. Після цього на „каменку“ піддають квасу з хмелем або вином (в Мих. і Вишневол. вол.), також льють на „каменку“ приготоване пиво; рештки його допивають дівчата. В деяких місцях миють молоду милом від молодого; помитись цим „жениховым“ милом приходять і дівчата. Молоду парять примовляючи:

„Дуйся, хохол,
Раздувайся, хохол,
После завтра, хохол,
Будешь женихов“.

„Парила, напарила,
Чеботом ударила.
После пару, после жару
Женишок тибе наярит“.

(Материалы по свадьбе, стор. 67).

Тут що до віника можуть бути різні здогади, а тому нам потрібно звернути увагу на отщо: віника прикрашують, а „каменке“ приносять офіру (вино, пиво). „Молоду не спускають „з полка“, доки вона не назве молодого по йменню й батькові, і що більше вона не називає його, то вище підіймається її авторитет в очах її подруг“. (Материалы по свадьбе, стор. 67). „Молода рідко коли віддається мужу в першу і в дві дальших ночі“ (Мате-

риалы по свадьбе, стор. 147), і не віддається, на нашу думку, тому, що в ці ночі вона повинна була належати представникам рода (в Чорногірщині в ці ночі з молодою сплять брати молодого, про цей звичай символічно свідчать деякі звичаї у східних словян). Тому то молода й захищає свою дівочість в першу шлюбну ніч: рве на свому мужі сорочку, дряпає обличчя, кусає. В лазні теж не чоловік являється першим, але тут-же,—й це заслуговує на увагу,— „после пару, после жару“ відбувається й „величание жениха невестою“,— визнання за ним його шлюбних прав. Крім того, речі, що були в ужитку молодих, особливо молодої, її вода й її подарунки, оживляють і збільшують плодючість, а удари її прискорють дівчатам вихід заміж. Пояснюється це примітивним світоглядом, згідно з яким „хохол“ — жіночий половий орган — жива істота; живим являється й прикрашений віник, в якому теж перебуває сила „баєнніка“, давнього представника роду. З обрядовою їжею, з речами - подарунками й самими ударами молодої передається її сила присутнім жінкам. Творчі сили предка можуть заховуватись і в чоботях молодого, весільному ритуальному взутті. Ударивши ними по голові, молода передає свої творчі сили й свойому подружжу, бо вони обоє в однаковій мірі зацікавлені в плідності, в дітях, за допомогою яких зміцнюється їх союз і утворюється звязок з родом і предками. Але сплідняючі й живлючі сили перебувають тільки в непорушної (Известия Академии Наук, стор. 645), а тому молода, яка до вінчання втратила свою дівочість, ударом чобота може викликати лише гнів предків і смерть свому чоловікові. Щоб бути плідною, молода б'є чоботом і по „хохлу“, а щоб збільшити шанси на цю плідність і, так би мовити, оплодотворити свого чоловіка, вона посилає молодому свого віника, яким він і миється в лазні (Материалы по свадьбе, стор. 85). Схиляюсь до думки, що символічна офіра дівочости домовикові або „баєнніковi“ смутно нагадує давню бувальщину, в якій молода свою дівочість спочатку віддавала представникам спорідненого гуртка, згодом — рода. Через те офіру дівочости божищу можна генетично вважати за пізніше явище, яке повстало під впливом давніх родових полових стосунків. Пізнішим явищем треба визнати гроші, які фігурують в значенні оберегу й платні, й про які ми вже згадували вище (гроші в чоботях — див. Материалы по свадьбе, стор. 93). На підставі всього сказаного в ударі чоботом, як і в ударі віником можна бачити, за термінологією проф. Євг. Кагарова, карпогенічний обряд, в основі якого — магія. В лазні молоду обливають водою з джерела, завчасно принесеною з трьох місць — „чтобы смыть свою девическую шалость“, а також, щоб захистити від нечистої сили (Материалы по свадьбе, стор. 67).

„Девическую шалость“ змивають з молодої для того, щоб дати їй змогу чистою ввійти в чужий для неї рід її чоловіка, в домі якого, для прийняття її в цей рід, теж відбуваються відповідні обряди. За допомогою подарунків і инших річей установлюється споріднення між членами двох ворожих родів, а звязок з предками — офірою (й иншими магічними діями). В покриванні молодим своєї нареченої покривцем і навіть в розриванні „шварки“, як це зауважив мені проф. Євг. Кагаров, теж можна бачити акт „порабощения к роду“ молодої, але одночасово, на мою думку, ці звичаї мають і юридичне

значіння. Переданий молодою її нареченому віник, як і обливання чистою водою, теж сприяє спорідненню й зближенню. Миття молодих і покійників — катартичний акт, та миття покійників в деяких похоронних обрядах (напр. миття в с. Ходаках покійниці дівчини) треба ставити в певний звязок з цим катартичним актом підчас весілля. Цей весільний обряд миття помираючої людини особливо виразно помічається й не викликає ніяких сумнівів в описаному Ібн-Фодланом похороні Руса.

„В деяких випадках, каже Б. А. Куфтін, селянки обмежуються в своєму убранні одною сорочкою, обов'язково лише підперезавши її". Так, є особливі „пожнивные" сорочки, в котрих вони ходять підчас жнив. Ще недавно дівчата ходили до церкви в одній сорочці, підперезавши її поясом. „До сього часу дівчата до 14 років, доки не з'являться перші ознаки дозрілости, всюди в описаному районі (Мещерський край), де недосить закріпився занесений сюди сарафан, ходять в одних сорочках". „Вековечные девушки так, бывало, в одной рубахе всю жизнь и проходят", кажуть селяни. Старі жінки теж ходять в одних сорочках" (Б. А. Куфтин, Материальная культура русской мещеры. 1926, стор. 19—27). Тут звертає на себе увагу сорочка, яка покроєм і своїм ритуальним значінням нагадує святкову сорочку Ходаківських жінок, бо „посвяток" справляють собі як дівчата „наречені", так і „молодухи", тільки в них зверху на сорочку одягали звичайне вбрання. У руської мещери є й тип сорочки, в якій станок не цільний, сорочка ділиться на дві частини — верхню, немов блузку, що зветься „рукавами" й нижню— „подставец", часто з грубшої тканини. Цей тип сорочки Б. А. Куфтін застосовує до східньо-слов'янської одежі, а сорочку без рукавів, поруч з якою він ставить сарафан, вважає за південно-слов'янську, західно-европейську.

В цих сорочках населення Мещерського краю й Коростенщини падають на очі такі спільні їм особливості. Буденною сорочкою у Ходаківських, Купчинських і Каленських жінок є „простак" та „сорочка на станку"; у руської мещери такою одежею є „навздевна". чи особливо „пожнивна" сорочка. Ці сорочки напевне є давні сорочки населення. Вишивки на сорочках — пізніше культурне явище. На „додульних" сорочках Ходаківських жінок вишивок мало й вони єсть лише на чохлах і комірі; на сорочках „з рукавами" вишивок вже більше, а на сучасних сорочках шляхтянок вишивки мають тенденцію заняти все поле рукава. Стара генерація ходаківських жінок такі сорочки на своїх дочках вважають за „мужицькі" і завдячує це впливові революції. В додільних сорочках в Ходаках вінчають і ховають дівчат. „Сорочка з рукавами" у Ходаківських жінок не має того ритуального значіння, яке має додільна сорочка але все-ж таки ця сорочка в порівнянні її до „сорочки на станку", а особливо до „простака" більш урочиста, вона вихідна, святочна, як і сорочка „з рукавами" у жінок Мещерського краю. Поскільки-ж „сорочка з рукавами" має все таки ритуальне значіння, то в ній теж можна ховати дівчат в с. Ходаках. Чи можна в сорочках, що мають „рукава", вінчатись і йти на той світ дівчатам Мещерського краю — не відомо, бо з праці Б. А. Куфтіна про це не можна довідатись.

В Мещерському краї сорочка „посвяток", крім иншого, прикрашується

кумачовими частинами. В сорочках же „горемычных“ комір завжди розшивається червоним, але кумач не вшивається. Не вшивається „кумак“ і в вінчальні сорочки (Лубеники, Увес), котрі тим і подібні були до жалібних; бо й, дійсно, зі сльозами одягала її наречена до вінця, каже Б. А. Куфтін. Але в „подвенечных сорочках“ є прикраси; червоний колір в ній есть, значить уникають кумачових вставок, а не червоного коліру — прикрас. Це підтверджується весільними звичаями в инших місцях Великоросії, де на „девичнике“ молоду вбирають у весільну одіж, в коси вплітають стьожки, а на голову надівають червоний „отдирок“. Ритуальне значіння „горемычной“ і вінчальної сорочки одне й теж, але не „сльозами“ пояснюється це їх значіння. Молода плаче перед вінчанням і для вінчання вона надягає вінчальну сорочку, але зі сльозами вона йде в лазню, куди урочисто несуть дівчата її білизну, що вона одягає, помившися (Материалы по свадьбе стор. 66). Цікаво як раз, що на „девичнике“ на молоду одягають червоний „отдирок“, тут-же вона віддає свою „красоту“, а иноді віддає свою „красоту“ в день вінчання. З „красотой“ (червона стьожка), яку у нас часто (Волинь) називають „калиною“ поруч згадується „цветно платьице“. „Красоту“—дівочість молода втрачає в лазні (символічно), а фактично після вінчання, після шлюбної ночі. Після цього стає цілком зрозумілим звичай, згідно з яким молодій, коли роблять „бабью прическу“, кокошник вкривають хусткою й надівають декілька хусток, але червоних хусток не надівають,—„краснуха к детям пристанет“ (Материалы по свадьбе, стор. 72 і 128 — 129). „Краснуха“ те-ж вимагає пояснення, але це ми зробим в дальшому. Схиляюсь до думки, що в униканні червоного кольору (червоних стьожок наприклад) на Лубенщині при похороні дівчат теж є в основі відповідне, а можливо й цілком подібне,— вірування, що може бути з'ясоване вивченням відповідних звичаїв і вірувань на Лубенщині.

„Дівчину заплітають по раз перший, як їй минуло вже п'ять років; до сеї чинности запрошують с о х т і в н у жінку; така заплітає волося серед голови у х р е с т ось як: бере з переду, з потилиці, від правого уха і від лівого, і звязуючи те волосє на середині, каже: як я звєзую усе волосє на тобі, аби сі тримало з усіх штирох боків, так аби сі до тебе вєзали з усіх боків парубки, одівці, дідицькі сини, та й котре май с т а р ш і парубки у краї, котрий тебе уздрит, то так аби за тобов умлівав, як риба за водов!“ З того часу дбають вже більше родичі бодай про те, аби дівчина чи хлопець у тім віці, мали на собі окрім сорочки, яке иньше лудинє. (Материялы до українсько-руської етнольоґії, том V, стор. 8, „фіровщина“). Ця „фіровщина“ має своє значіння і в похоронних обрядах українського народу: „Аби мерлець не ходив по світі, треба все щось давати бідним, то сорочку, то хустку, то за душу гроші дідам. Як мерлець ходить, то треба взяти з фелона або з якого убрання церковного шматки і викурити ними всюди“. „Нехрещені діти не ховає піп, але баба (акушерка) закопує в ночи на цвинтарі. Йде не оглядаючись і посипує за собою дорогу маком. Пізнійше душа тої дитини літає і кричить: Хресту. Як хто учує, мусить удерти з себе кавалок одежи: сорочки, спідниці або хустки, кинути дитині і сказати: як

хлопець, то най буде Іван, або як там, а як дівчина, то Марія або т. п. Також літають такі діти, що їх мами затрачують. Ті діти літають і кричать: „щоби мама не прощена, що я ходжу не хрещена“. (Етногр. збірник, т. XXXI — XXXII, стор. 302). Через сім літ „потерчата“ перетворюються в „мавок семиліток“. Потерчат на могилках не хоронять, а більш в тих місцях, де ходить багацько людей: „хто—говорить народнє повір'є — почує голос їх (вони просять у прохожих крещення), то тому треба що небудь кинуть і, кидаючи, дать йому ймення, то те потерча й буде уже охрещене“ (Шейковский, выпуск І). „Нехрещених потерчат гріх класти на гробовищі, їх закопують де-небудь під деревом. Кажуть, що душа потерчати переходить у пугача, тим він більше й живе на гробовищі“ (Чубинский, Труды експед., див. похорони). Наведені приклади свідчать про те, що сорочка є давня не тільки спідня, але й верхня одіж. Заслуговує уваги й той факт, що старі жінки ходять в одній сорочці; иншого окрім сорочки „лудиня“, яке потрібне гуцульським дітям після обряду ініціяції, або дівчатам після дитячого віку (Мещерський край), цим жінкам вже не дуже й потрібно, вони як і „вековечные“ дівчата або „домовухи“ (Матерялы по свадьбе, стор. 28) можуть ходити і в одній сорочці, тільки сорочка мусить бути підперезана. Це підперезування, як і підвязування волосся на голові дівчинки — апотропеїчна дія, охоронна сила якої особливо потрібна підчас дозрілости людини: не даром же це підперезування ми зустрічаємо при обряді ініціяції або підчас весілля. Але підперезування ще має й магічно-юридичне значіння, бо ним опреділюються права й обовязки подружжя, живої й мертвої особи. Про символічне значіння „розвязування“ чоловіком пояса на жінці й про його соціяльний зміст ми вже згадували. Апотропеїчне значіння має й задня запаска, яку дають гуцули померлій дитині, та ця запаска свідчить теж про те, що обряд ініціяції вже відбувся, що мрець — доросла людина. На підставі всього сказаного про ритуальне значіння сорочок підчас весілля й похорону жінки, ми можемо припустити, що додільна сорочка ходаківських жінок = „посвятку“, а „посвяток“ = „горемычной“, але останню все-ж треба вважати за давнішу сорочку, бо давня сорочка більше має ваги підчас вінчання й підчас жалоби: нею установлюється звязок з предками. Цю нашу останню думку підтверджує й ритуальне значіння еврейського „кителя“. „Смертна сорочка в котрій хоронять мерців, шиється з білого полотна й називається „китель“. Звичайно, молода при вінчанні дарує таку сорочку свому молодому; коли когось приводять до присяги, то одягають його в „китель“, щоб залякати й наставити. Благочестиві надівають „китель“ підчас молитви, в день нового року, Іом-Кипур (П. П. Чубинский, Труды, т. VII, стор. 25).

Висновки.

У свій дослід „Одіж покійників“ я ввів деякий фактичний матеріял, що немає безпосередних стосунків до одежі мерців, але дає уявлення про соціяльно-религійне й магічне значіння одежі дорослих. На цій одежі дорослих за довгий час її існування й еволюції відбились різні культурні впливи,

а головне відбулись великі зміни що-до призначення тої або иншої складової частини убрання людини; в наслідок еволюції одежа кінець кінцем загубила своє початкове культове значіння, що відогравала в свій час при виконанні певних обрядів, а також зменшилась і магічна сила одежі в повсякденному житті людини. Але все таки при виясненні ритуального характеру цієї одежі, ми можемо розглядати її як одіж кревно-спорідненого гуртка людей або рода, який передавав її з покоління в покоління з давніх часів, а тому значіння одежі дорослих в обряді й звязок її з культом предків теж можна вважати за надзвичайно давній.

Одіж дорослого людина одержує підчас посвячення або весілля; як в першому, так і в другому випадкові ця одіж є „святкова“. Але поскільки ця одіж є і одягом батьків (при посвяченні-христинах), чи роду (напр. при вступі в новий рід, при одруженні), то людина через одежу стає справжнім членом родини або роду. Пояснюється це тим, що в одежі заховується сила її власника [1]), і людина разом з одежою переносить на себе силу й властивості свого чоловіка [2]), або батьків чи членів роду, в який вступає при ініціяції або адоптації [3]).

Через одежу як про це яскраво свідчить жидівський китель, новий член родини установлює свій звязок не тільки з живими членами свого нового роду, а навіть з померлими предками. Живі члени роду повинні „годувати“ померлих. Предки зацікавлені в продовженні роду на землі [4]), а тому вони й допомогають в народженні дитини [5]), яка часом є новим втіленням одного ж з тих предків. На сліди цих вірувань ми хоч і побіжно вказували в свойому досліді „Одежа покійників“. Прийманя до роду і стану дорослих оформлюється через сучасні христини й „фіровщину“ гуцулів. Шлюбне життя освячує весіллям. Весілля теж є один із видів посвячення. Ці обряди нам потрібно мати на увазі, бо від них залежить доля мерців на тому світі. Напр. „потерчата“ — нехрещені діти [6]) після своєї смерти вимагають од людей охрещення. Щоб охрестити „потерча“, потрібно йому дати імя й кинути що небудь з одежі дорослих. „Потерча“ через сім літ стає мавкою або русалкою [7]). Русалки называються ще „владеницями“ і теж вимагають одежі, навіть „наміточок“ просять. А на Коростенщині існує вірування, що засватана й обвінчана дівчина, коли вмре без обряду весілля, то теж стає русалкою і теж називається „владеницею“.

В русалках як і в наших „дідьках“, каже ак. М. Грушевський [8]) „помішались поняття душ померших, нехрещених дітей з водяними й пільними німфами, духами збіжа, і назва русалок і мавок (навок, від навь-мерлець)

[1]) П. Кушнер (Книшев), Первобытное и родовое общества. Москва, 1925, стр. 122.

[2]) Михайло Грушевський, Істор. укр. літ. ч. I, ст. 152.

[3]) Катерина Грушевська, З примітивної культури, ст. 110—193.

[4]) К. Вейлэ, Первобытное общество и его хозяйство, 1923. стор. 65.

[5]) Витольд Клингер, Животное в античном и современном суеверии, Киев. 1911 стор. 34.

[6]) П. Чубинский, Труды, т. IV, похороны.

[7]) Етнограф. збірник, т. XXXI—XXXII.

[8]) М. Грушевський, Істор. укр. літ., стор., 185—6.

перейшла на сі образи“. Але за вказівкою ак. Соболевського слово „навь“ значить не тільки мерця, але і злих, неприязних духів (болгар. нави—недобрі духи жіночого роду). Я гадаю, що в наших русалках і треба бачити духів, душі жіночого роду, а в мавках—взагалі душі завчасно померлих „заложных“ [9]), за терминологією Д. К. Зеленіна, дівчат і хлопців. Ці „заложные“ завчасно померли без обряда посвячення й весілля, а тому вони не мають права на вхід в рід предків і не мають права на нормальне шлюбне життя.

За сучасними уявленнями народу русалки живуть з водяниками і взагалі перебувають в близьких стосунках з нечистою силою. Завчасна смерть дитини, засватаної дівчини або потопленнння в річці, це є воля цих „богів“—сучасної „нечистої сили“. Як „потерчата“ вимагають хрестин, так русалки потребують весілля, бо право на шлюбне життя дає „намітка“. Але русалки-владениці і взагалі завчасно померлі стоять в щільному звязкові з відродженнями [10]), воскресенням природи, а тому культ їх, як і культ предків, будемо розглядати в звязку з тими обрядами нашого річного календаря, в яких зустрічатимем елемент похорону або весілля.

Похоронний обряд -- не весілля, але наявність весільного ритуалу або навіть окремих його елементів вже свідчать про те, що при похованні людини воно або навіть певні його відзнаки потрібні померлій людині. Весільна одіж на померлій одруженій людині свідчить про її одружіння. Дослід над одягом покійників до де якої міри пояснює нам необхідність весільного ритуалу для людини, що йде „на той світ“.

---

[9]) Д. Зеленин. Очерки русской мифологии. ч. I. 1916 г.

[10]) Евг. Кагаров. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. С.-Петербург, 1913, стор. 148—154.

К. КВІТКА.
Керівник Музично-Етнографічного кабінету У. А. Н.

ВІДДИХ У НАРОДНІХ СПІВАХ.

Виразна павза в народніх співах приходить, за рідкими винятками, в кінці строфи і може або стояти поза ритмічною мірою пісні, або враховуватися в міру. Павза поза мірою може бути дуже розмаїтої довжини — від найменшої, потрібної для передиху, до такої великої, що повстає не перерва в с п і в і, а перерва с п і в у, як бавлення даного моменту; учасники хору иноді навіть розмовляють поміж строфами тої самої пісні. В записах зазначається звичайно тільки павза того роду, коли остання міра зворітки не заповнюється музичною матерією до кінця, але й у цьому разі зостається невідомим, чи павза обмежується тим часом, що зостається до міри, чи, може, додається до того часу ще врегульована або довільна перерва поза мірою.

Від майбутніх докладніших записів сподіваємося зуповнення зазначеної прогалини, постережень над тим, в яких родах пісень, при яких нагодах, при якій обстанові ці межистрофові павзи бувають довгі, і коли вони бувають короткі; як що павзи музично не мензуровані, то бажані виміри їх довгости за точним годинником, — розуміється, при умові, що темп співу визначено за метрономом; коли павзи не однакові — бажане зазначення мінімума, максимума і тої приблизної довгости, яка постерегається найчастіше (вона може не збігатися з середньою аритметичною) [1].

Серед строфи постерегаються короткі передихи, що звичайно зовсім ігноруються в записах тому, що записувачі не надають їм жадного значіння, але й при принципіяльно уважному до них ставленні визначати їх здебільшого надто важко.

Записування мелодій вимагає такого напруження, що за всім гідним уваги нема змоги рівночасно стежити, і для того, щоб вичерпати мелодичні й ритмічні деталі та варіяції, записати докладно текст, треба так використати охоту співця повторювати ту саму пісню, що вже неможливо досягти дальшого повторювання щоб перенести увагу на відзначування передихів— бо для цього ж треба знову переслухати цілу пісню до краю і перевірити, чи в усіх строфах передихи робляться на відповідних місцях. Співець від надмірного повторювання тої самої пісні нудиться, знеохочується, і дово-

[1] Пор. уваги з приводу фермат у моїй розправі „Укр. пісні про дітозгубницю" Етн. Вісник. кн. 3, ст. 134.

диться берегтися того, щоб терпець йому не увірвався, і щоб він не відмовився співати далі инших пісень. Тут треба детальніших дослідів дожидати від таких екскурсій, в яких брало-б участь, крім лінгвістів, два музиканти, що рівночасно фіксували-б ту саму пісню, концентруючи увагу один на одних сторонах виконання, другий на других. Ще більшого можна сподіватися від добре підготованих записувачів, що працювали б не екскурсійно, а стаціонарно і могли б вислухувати ті самі пісні при різних нагодах, — коли їх співають для своєї власної охоти і з власної ініціятиви люди різного віку, різної міри здоров'я, в різних умовах, в різні моменти, — як втомлені і як мають свіжі сили,—і тоді тільки можна з'ясувати, чи справді існує правило припасовувати віддих до словесних цезур, чи може, віддих робиться в різних пунктах, в залежності від того, коли саме не стане духу.

На моє постереження передихи часто не служать до естетичної мети фразування, і, здається, переважає принцип безперервного legato аж до кінця строфи; це особливо позначається в гуртовому співі, бо там здебільшого співаки роблять передихи нерівночасно, і тому спів у цілості робить враження повної неперервности аж до кінця зворітки.

Я не постерегав, щоб у строфових піснях, коли появляються нерегулярні павзи-передихи, то-б-то такі, що приходять не в відповідних до себе пунктах в виконанні різних строф, ці павзи мали естетичне значіння, були замірені на психологічний ефект, служили до експресії залежно від поетичного змісту тої чи другої строфи або від формальних особливостей тексту, напр. різного словоростину в різних віршах тої самої пісні. Такі нерядні передихи, мабуть, завжди мають чисто фізіологічну причину й мету, місце й частота їх залежить від віку, фізичних властивостей співака, стану його здоров'я в момент репродукції пісні, від ступеня його вправности, звички співати. Навіть молода й здорова людина, як довший час не поспіває, напр., через піст, жалобу,—буде зразу потім робити павзи частіше, ніж перед перестанком. Проте не можна заспокоїтися на тому, що дослідникові етнофонії про такі невпорядковані передихи зовсім байдуже: для вивчення народньої музичної естетики важливо постерегати, в яких місцях співак намагається не робити передиху, не вважаючи на очевидну фізіологічну потребу, і робить зусилля, щоб дотягти дух до пункту, в якому його естетична свідомість допускає віддих. Але насамперед треба дуже вважати й на такі передихи, щоб установити, чи справді вони нерегулярні. Одно те, що віддих приходить в несподіваному місці і не оправдується логікою мелодії або тексту, ще не дає підстави його занехаювати, записуючи пісню: коли ця несподіванка повторюється у відповідному пункті всіх строф пісні, то ми маємо діло з явищем, яке вимагає фіксації та досліду.

Передих, контрольований естетичними принципами співака, звичайно, але не завжди, служить до музичної інтерпункції, і ця інтерпункція тільки в нерівноскладових рецитованих продукціях (думи, голосіння) не звязується визначеними відстанями; в строфових піснях інтерпункція однакова в усіх зворітках. Здебільшого інтерпункція через павзи комбінується з другим способом—удовженням граничних (останніх, рідше перших) складів строфи, вірша

чи силабічних груп, на які ділиться вірш. Такі удовження або збільшують первісну величину ритмічного розділу, або не збільшують і пояснюються звичайно стягненням: з основного

A

витворюється (гіпотетично)

В

Останнє є найулюбленіша укр. схема 14-складового вірша, т. зв. „коломийкова“ (правдоподібно, наведена тут дорога, якою до неї прийшли, не була єдиною).

Без павз, розуміється, не обходиться і тоді, коли членування твориться за поміччю ритмічних удовжень. Межи строфами павза неминуча (окрім рідких способів, як схрещування в хоровому співі,—про ті способи буде мова в иншому місці). Наприклад, в „коломийковій“ зворітці з двох рядків типу *В* звичайно потрібний хоч мінімальний передих між першим рядком і другим; павза між цілим двовіршом і наступним звичайно значніша, проте буває невиразна й неодностайна (особливо коли маємо діло з властивою „коломийкою“, де двовірш становить логічну цілість, і перехід до иншого двовіршу може бути рівнозначний переходові до иншої пісні). Тільки винятково схема ♩ ♩ видержується адекватно в 2-м вірші—в великій кількості коломийок у збірникові Й. Роздольського—Ст. Людкевича це трапляється тільки в №№ 1197 (коломийка з рефреном), і 1199 (взагалі відмінної форми). Звичайне закінчення 2-го віршу—коломийки є ♩ ♪ 𝄾, отже тут ясно позначається потреба зробити помітний передих після аж двох 14-складових віршів яко мога скоріше, не додержуючи навіть нормальної вартости останнього складу, яка вияснюється в I вірші. Павза коштом довгости останнього тону неминуча, коли коломийки співаються одна за другою в неперериваній мірі. Гуцульські коломийки виявляють значні відміни в закінченнях: саме, там приходять форми (C) ♪ ♪ 𝄽[1]), (D) ♪ ♩ 𝄾 і (E) для 1-го вірша ♩ 𝄐, а для другого 𝄐 ♪ (остання відміна звичайна й для пісень не скочного і не жартівного характеру на цілій Україні):

Та ни жыиль ми то- ва- ри- шу, шчом дау̌ чер-во- но- го.

C

и лиш бом сьи на- цы- лу-вау̌ лич-ка ру-мйа- но- го.

---

[1]) Галицько-руські народні мелодії зібрані на фонограф Й. Роздольським, списав і зредагував Ст. Людкевич. Етнографічний Збірник Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові, т. XXI—XXII. № 1191, пор. №№ 1188. 1190. 1193.

D

1. Вой ку- йи за- зу- леч- ка, ой ку- йи, вой ку- йи,
2. Ма- ше- ру- йи, ма- ше- ру- йи во- ро- жень- ка ўби-ти,

фай-ний ма-йор мо- ло-денький по-лем ма- ше- ру- йи.
та про- ши сьи фай-ны льупки, проши сьи й ди- ви- ти.

E

Тай да- лас ны, мо-йа нень-тьо, тай да-ла, тай да- ла,

та йак то- ту ко- ло- пень- тьу йа ў бо-ло- то ўпха-ла.

Останній запис (E) залишає невідомим, як довгий буває передих, коли за цею зворіткою слідує инша; так і в усіх записах,—про це вже було тут говорено.

Повстає питання, чи форма C

є первісна (бо ізохронічна) чи, навпаки, пізніша, похідна від форми B (яка дає двом останнім складам вдвоє більші вартості) і витворена з потреби мати час на достатній віддих, не порушуючи встяжности ритму при повторенні мелодії у строфовому співі.

В оцій хорватській пісні:

Pre- cve - lo je dre - vo sa - da, svim ju- na-kom ma-lo hla-da.

Pre-cve-lo je dre-vo sa- da, svim ju-na-kom ma-lo hla-da.

другий 8-складовий вірш мусів би в основній ізохронічній формі, що виявляється в першім вірші, виглядати так:

а бачимо такі модифікації: пунктуацію в обох видах та і зменшення вдвоє ритмічної вартости останніх двох складів ( ), (коли виво-

дити ритмічну форму каденції безпосередньо з первісного ♩ ♩), або зменшення втроє вартости самого останнього складу, коли й для останніх двох складів припустити проміжну форму ♪ ♩. ; подібну ритмічну будову я знайшов ще в одній угорській пісні, теж як вийняткову [4]). Таке скорочення можна пояснити потребою зберегти більше часу на віддих, щоб дальшу строфу почати, не порушаючи міри.

Членування на силабичні групи в с е р е д и н і віршу взагалі не позначається регулярним передихом; ось, либонь, рідкий вийняток (під літ. α):

α

Ей там ў поли віў- са ни- ва, ей там ў поли віў- са ни- ва,

гей зе- ле- но- го по-ло-ви-на, гей, зе- ле- но- го по-ло-ви-на.

β

Гей там ў по-ли віў- са й ни-ва, гей там ў по-ли віў- са й ни-ва,

гей зе-ле-но- го по-ло- ви-на, гей зе- ле- но- го по-ло-ви- на.

(До цього і дальших прикладів, узятих з записів Ст. Людкевича, треба пояснити, що Ст. Л. відкидає поділ на такти, — в його зазначеннях перетинки, що мають вид тактових рис, відповідають віршовому членуванню тексту).

Як видно з варіянту β, що походить із того самого села, павза після слова „зеленого" не обов'язкова; може, варіянт α співала людина слабшого здоров'я і мусила зробити віддих перед підоймою на сексту; що далі при повторенні тих самих слів теж зроблено павзу в відповідному місці, там уже не спричинену підготуванням до мелодичного скоку, це пояснюється аналогією; отже на місце фізіологічного моменту приходить естетичний, з фізіологічного явища постає артистична маніра. Перетяти павзою вірш і тим підкреслити третерядну — середвіршову — цезуру, тимчасом як важливіша в віршовій будові цезура в кінці 1-го вірша нічим з музичної сторони не позначається, — це очевидно для народного співака було гордістю, виявом не аби-якого композиторського хисту. Павзами строфа замість нормального

Ей там в поли | вівса нива, | ей там в поли вівса нива,
гей, зеленого | половина, || гей, зеленого | половина

[1]) Ibid. № 1189.

[2]) Ibid. № 1196, пор. № 1195.

[3]) Dr. Vinko Žganec. Zbornik jugo-slavenskih pučkih popijevaka. Kn. I Zagreb 1924. (Jugosl. Akademija Znanosti i Umjetnosti) № 262.

[4]) Béla Bartók. Das ungarische Volkslied. Berlin u. Leipzig 1925. № 28.

в співі розтинається так:

Ей там в поли вівса нива, ей там в поли вівса нива, гей, зеленого
половина, гей, зеленого
половина

Проте здогад, що павзам тут надано естетичної ранії, потребує перевірення, — ось чому.

Цей запис зроблено за поміччю фонографа. В фонографі низькі тони взагалі виходять часто не досить виразно, коли вони недовгі, і не завжди можна розслухати, чи відбирає якусь частину здогадної їх довгости павза, чи ні. Фонограф иноді дає перерви, яких в натурі не було. В одному з записів того-ж збірника (№ 393) сумнів так і визначено знаком запиту. Нехай у даному разі нема підстав сумніватися, що павза була, — власне в тій першій строфі, яка записана й надрукована, — але невідомо, чи ця павза була правилом для цілої пісні, чи може співак, утвердившися в мелодії і напрактикувавшися в трудному інтервалі (сексту легше інтонувати, коли, напр., вона вводить у квінту, але важче, коли за нею, як у даному разі, іде октава), став далі його брати вільно і вже не потребував „набиратися духу“ в прямому і переносному розумінні (павза може викликатися не тільки фізіологічною, але й психологічною причиною — несміливістю перед важким місцем у співі).

З другого боку, те, що в записі варіянту β павзи в відповідному місці (там уже інтервал не сексти, а октави) не поставлено, не впевняє в тому, що цей ступінь було зроблено legato, — таке невишколений співак в подібному музичному контексті навряд чи вдав би; певніше, передих там був, тільки зникомої довгости, тому він зостався непоміченний або занехаяний в записі. Коли так, то спадає на думку пояснення ріжниці тим, що рівняючи до секстового, інтервал октави, — хоч важчий з чисто фізіологічного погляду, так легший з психо-фізіологічного. Але тим, що з обох варіянтів записано тільки по одній зворітці, нема певности, що ця ріжниця справді є і значніші павзи в першому варіянті є регулярні.

Звичайно, схоплюючи на фонограф строфові пісні, так і обмежуються одною-двома строфами, — для економії вальків; а для економії часу иноді дальших строф пісні не тільки не фонографують, але й не вислухують [1]).

Отже фонографічний запис в даному разі (як і в багатьох инших випадках) потребує потверджень, щоб замикати про те, що зафіксоване ним є маніра, що це не є щось акциндентальне. Таке потвердження находиться в зроблених без фонографу записах, що слідують.

---

[1]) Вислухування може здаватися й зайвим, коли транскрибувати мелодію з фонограми на нотні знаки має не та сама особа, яка фонографує (власне в даному разі Ст. Людкевич, що транскрибував, сам не їздив з збирачем П. Роздольським по селах і не слухав співів у натурі). А навіть коли транскрибує той, хто фонографував, або був присутній при фонографуванні, і мелодію в натурі було вислухано до кінця, особливості виконання дальших незфонографованих строф не можуть зостатися достоту в пам'яті аж до моменту транскрибування, надто коли цей момент приходить аж по укінченні довгої екскурсії, і то не зараз.

♩ = 60 м. м.

Ой за - чу - ла мо - я до - - ля що не
Ой Сер - би - не Сер - би — но - - чку сва-тай

бу - - - - ти ме - ні до - - - - ма
ме - - - - не не ве - ли - - - - чку,

що не бу - - - ти ме - ні до - ма.
сва - тай ме - - - не не - ве - ли - чку.[1]

Коли запис робиться на слух безпосередньо від співака, вже не може бути сумніву, що було вислухано мелодію кілька разів, бо навіть дуже спритний, щей до того не дуже охочий до деталів записувач звичайно не може ухилитися від того, щоб вислухати всі строфи довгої пісні до кінця, — цього вимагає гречність що до співака, а то й просто не можна співака спинити, поки не скінчить. В даному разі те, що запис зробив знаменитий філолог О. Потебня [2], з одної сторони гарантує уважність до незвичайного явища, як регулярне переривання, та ще на такому місці, де може навіть розбиватися одно слово („до-ма“), і, з другої сторони, запевняє, що вислухано мелодію не один раз, бо Потебня не був такий досвідчений музикант, щоб вхопити й записати зразу. В цій мелодії, що прив'язується до пісні про сестру-отруйницю, без сумніву, люд замірено зробив мудрішим звичайний ритм, що виявляється в слідуванні самих одностайних груп типу ionicus a minore:

Ой сер - би - не | сер - би - ноч - ку | сва - тай ме - не | дів - чи - ноч - ку

як видко з ряду простіших варіянтів, де ionicus a minore незмінно пунктується (замість ♪ ♪ | |— ♪ ♪ |. ♪), але ніде не розтягається по за межі шости основних часів, скажем, вісімок [3]). Отже в варіянті Потебні 4-складова група „мені дома“ розтягнена на чвертку більше проти норми звичайної схеми йоніка, ще й мелодична лінія круто здіймається в гору; те й друге збільшує напруження і зумовлює потребу в павзі, але обривання, первісно — вимушене, пізніше обернулося в замірену маніру.

---

[1]) Українські пісні видані коштом О. Балліної. СПБ. 1863 № 29.

[2]) Див. А. Потебня. Объясненія малорусскихъ и сродныхъ пѣсенъ (відбитка з Русскаго Филолог. Вѣстника). Варшава 1888. Стор. 637, прим.

[3]) К. Квітка. Укр. нар. мелодії. Етн. Зб. У. Наук. Т-ва в Києві. т. II. № 707.

Павза—передих перетинає тут навіть мелізму, що припадає на той самий склад „до“. Пояснювати це фізіологічною неминучістю зробити передих саме на цім місці (бо несила дотягти до кінця чотирoскладової групи) не можна, бо коли не стає духу, то на що робити таку довгу мелізму,—адже народній співець не звязаний автентичною редакцією.

Що передих, непогоджений з розділом віршів, навіть і з словорозділом, може й не бути спричинений потребою підготуватися до підойми вгору на великий інтервал, показує оцей мій запис:

М. М. ♩ = 140

Вже сон. це ни. зенько, вже ве . . чір бли . зенько,
при. йди, ко. за . ченьку, до ме . . не, сер. денько!
При. йди, ко. за. ченьку, до но . . ве . ї ха . ти,
то я те . бе впу. щу, що не по . чу . є ма. ти.
Не по . чу . є ма. ти, не мо . . . я ро . ди. на,
що вчо . ра з ве . чо . ра прихо . . див хлопчи. на

в якому я зазначив і варіяції довгости павзи—від найкоротшої незміреної (віддиху—\/) до рівної цілій чвертці.

Пісню зложено парами правильних 12-складових віршів з цезурою після 6 складу, але виразний передих приходить обовязково не в кінці вірша, а після перших двох складів 2-го віршу (де знак \/ або 𝄽 або 𝄾)

1 вірш 2 вірш

Вже сонце низенько, вже вечір близенько, прийди, | козаченьку, до мене, серденько!

Тут клямрами згори визначено вірші й перетин між ними, а клямрами з долу—ряди, що співаються legato без передиху, і в перерві—місце віддиху. Це парадоксальне фразування залишается й тоді, коли штучно вибране місце віддиху навіть не збігається з кінцем слова, а перетинає його (як у 3-й парі віршів

що вчо - ра з вечора).

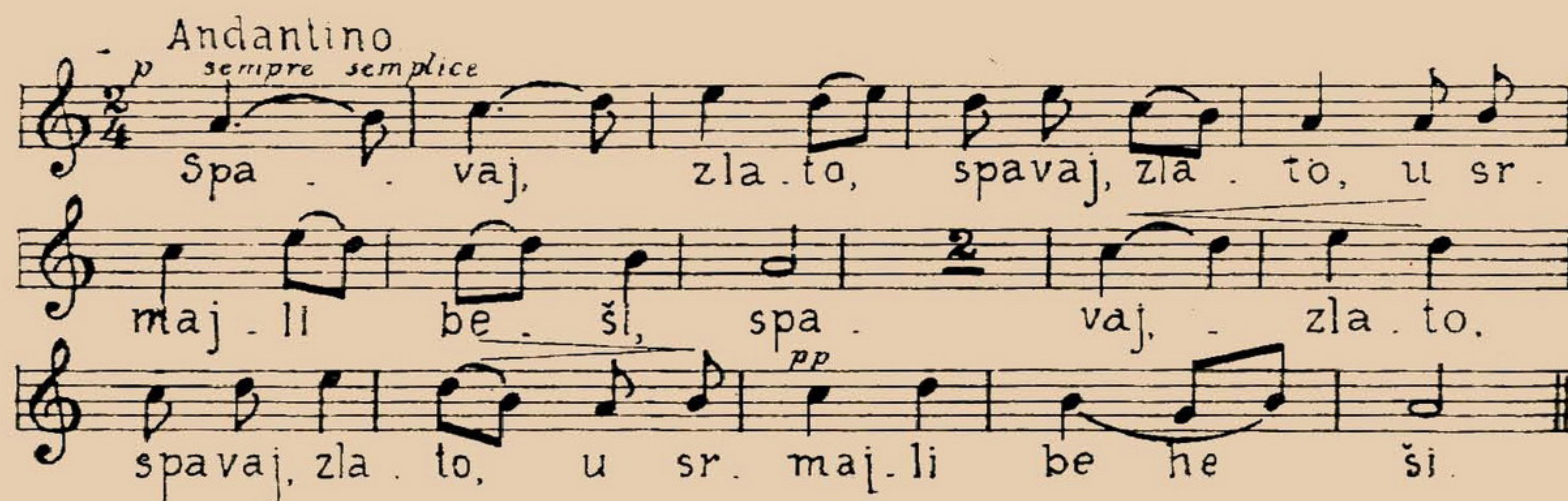
Амбітус цеї мелодії не переходить квінти і не вимагає напруження голосових засобів; місце, де робиться передих, як раз є те, де зусилля мінімальне на цілу мелодію, бо находиться перед нулевим ступінем, до того ж між дворазовим перебуванням на примі-тоніці, а за тоніку людина, не звязана інструментальним супроводом і нотами, не вибирає важкої для себе тональної височости. Передих тут не випадковий, бо приходить регулярно в тому

самому місці, і без сумніву явить приклад заміреного непогоджування музичного розтину з версифікаційним і з логічним. Проте треба зазначити, що співачка виконувала цю пісню дуже скромно і елегічно; в такому стилі якийсь трюк був би зовсім не до речі, і ексцентричне переривання зовсім не робило враження бравування, пікантерії чи кокетерії.

Можна було-б пояснити відсунення розділового передиху мелодичною особливістю пісні: заспокоєння на тоніці *mi* приходить в середині мелодії двічі в тісному часі, отже каденція приходить за другим разом. Але, знов нагадаємо, мелодія в народньому співі є річ гнучка й змінлива; її завжди співак міг-би перетворити, коли б звязане власне в даною мелодичною формою мудро-несиметричне фразування не мало принади.

Відхильний передих у цій пісні, що не пояснюється, подібно до попередніх зразків, як фізіологічно-підготовчий, може бути визначений, як психологічно-підготовчий в поетичному розумінні. Але уявіть павзу в такому місці в устах вишколеного декламатора — і вона здається тривіяльно афектована; тут вона утончала аромат інтимности й здержаности, що повівав од пісні.

Переривання слова зафіксоване також у дуже пильному записі В. Харкова, доданому до моєї розправи „Укр. пісні про дітозгубницю“ [1]); В. Харків, ознайомившися (в рукописі) з нинішньою моєю студією після опублікування зазначеного його запису, зробив увагу, що дід, у якого він записував, не завжди робив передих на місці павзи. Це дуже важливе постереження свідчить про існування у наших народніх співаків щей вищого ступеня уштучнення і з'обов'язує надалі визначати в записах маніру павзувати без рівночасного передихання.

Розтинання слова павзою в співі практикується й у балканських народів. Поданий нижче приклад узято з збірника сербських пісень Л. Куби [1]). На жаль, пісні в цім збірнику видано з фортеп'яновим акомпанементом; його я тут опускаю, але тим справа пристосування опублікованої форми до наукових цілей не розвязується:

Те, що павзу визначено аж у два такти, мабуть, треба приписати артистичному замірові Л. Куби провести в акомпанементі свою музичну ідею. Як довго справді тривала павза в народнім виконанні, невідомо, але що вона

[1]) Етн. Вісник, кн. 4, ст. 8 нотного додатку.

[1]) L. Kuba. Slovanstvo ve svých zpěvech. Písně jihoslovanské. Praha 1923. № 53.

була, про це свідчить додане від Куби пояснення, що „многоскладові слова тут ламаються“, і Куба—занадто етнограф, щоб за для артистичних цілей внести павзу туди, де її не було.

Українські музично-етнографічні матеріяли не дають прикладу довшої середстрофової павзи, що давалася б виміряти і визначити двома, трьома і т. д. рахівними часівками і важила на естетичний ефект в такому роді, як у штучній музиці. Коли в сербських народніх співах це не так, то дуже бажане опублікування на те документу в науковій формі,—отже хоч-би „польового“ оригіналу цього запису Л. Куби.

Павза в цій сербській пісні творить штучне членування подібне до того, що ми констатували вище в українській пісні. У наступній фігурі клямрами згори відзначено вірші, а клямрами знизу—фразування передихом:

Spavaj, zlato, spavaj, zlato u srmajli beši, spa vaj, zlato, spavaj, zlato u srmajli be(he)ši.

В сербській пісні № 1145 у Кухача павза певне не звязується з передихом.

В.-руські приклади переривання слова павзою див. Мельгуновъ Русскія пѣсни, в. 2, Спб. 1885, №№ 10-а і 14.

Перерване в співі слово иноді не продовжується, а виспівується в цілості, то-б-то з повторенням його частини, виданої перед павзою. Але цей спосіб вимагає окремого розгляду з особливою увагою на численні новогрецькі взірці.

Цими сторінками не вичерпується тема нинішньої студії, написаної головно з метою звернути увагу записувачів на потребу зазначувати помічені тут явища з можливою точністю.

ВОЛОДИМИР БІЛИЙ.
Член Етнографічної Комісії У. А. Н.

З МАТЕРІЯЛІВ ДО ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ.

В архівах „Главнаго Управленія по дѣламъ печати“, що тепер стали приступні для дослідника, серед матеріялів, які стосуються до історії літератури, чимало є даних і до історії української етнографії, поскільки ми знаходимо там офіційне листування в справах дозволу чи заборони тих чи инших видань етнографічних. Нижче ми подаємо деякі документи подібного характера, а саме—цензурне листування з приводу „Изслѣдованія торговли на украинскихъ ярмаркахъ“ И. С. Аксакова (1858), збірника проф. Д. І. Яворницького „По слѣдамъ Запорожцевъ“ (1898) та „Этнографическихъ Матеріаловъ, т. III“ Б. Д. Грінченка (1900).

I.

„Изслѣдованіе“ Аксакова видало „Императорское Русское Географическое Общество“, дійсним членом якого він був, на кошти, що їх пожертвувало Петербурзьке купецтво р. 1847-го. Р. 1853-го І. С. Аксаков почав збирати відповідні матеріяли, подорожував по Україні, а через п'ять років наслідок його праці, „Изслѣдованіе“, вже було на остаточному цензурному перегляді у цензора Мацкевича, що один раз був уже переглянув книжку й дозволив її друкувати. Але за другим разом цензор зробив багато купюр і саме в тому тексті, що його вже раз дозволив до друку. З приводу цього тимчасовий секретар „Общества“ Безобразов і звернувся до міністра народньої освіти Ковалевського з скаргою на Мацкевича. Скарга пішла по інстанціях: од міністра до куратора петербурзької шкільної округи, звідти до цензурного комітета, знову до міністра й так далі. Серед цього листування на жаль, не збереглася доповідна записка Безобразова, на яку покликається міністр, а тому ми нічого не знаємо за підстави скарги, окрім наведених фактів. Відповідаючи міністрові, цензурний комітет пояснював справу так: Мацкевич спочатку проглядав коректу, зробив купюри, а потім, знову переглядаючи її вдруге, забув за попередній розгляд і, керуючися законом, зробив нові купюри саме тих місць, де згадувалось за політичну незалежність України та давали негативну ніби характеристику реформ Петра І-го. Далі цензор викреслив те місце, де автор гудив уряд за перенесення Іллінського роменського ярмарку до Полтави. Визнаючи факт, що цензор не однаково поставився до змісту проглянутої книги, цензурный комітет проте стояв

на тому, що „мѣста эти не заслуживають одобренія“, хоч і йшов на уступку: „принимая во вниманіе, что запрещенныя мѣста вошли въ составъ ученаго труда, издаваемаго Русскимъ Географическимъ Обществомъ, чего при разсмотрѣніи корректурныхъ листовъ въ виду Цензуры не было..., полагалъ бы, примѣняясь къ ст. 8. Устава о Цензурѣ, и согласно желанію автора, возможнымъ оставить въ трудѣ его всѣ исключенныя мѣста и выраженія“. З цим погодився і міністр; в такий спосіб книга гаразд пройшла всі цензурні митарства. Отже справа закінчилася так, як хотів автор і Рада „Русскаго Географическаго Общества“, що теж була на боці авторовім.

Для характеристики тодішньої цензурної політики нам цікаво зазначити тут ті місця, що, на думку цензорову, „не заслуживали одобренія“. Як зазначалося, ми не маємо в усій справі доповідної записки Безобразова, де наведено викреслені місця, а тому ми змушені відтворювати їх тільки на підставі листування цензорів. З цього листування бачимо, що купюри зроблено було з першого та третього друкованого аркушів „Введенія“ (с.с. 1—8 та 17—24). В першому аркуші авторові інкримінувалося нагадування про українську незалежність та непошану до реформ Петра І. Коли уважно розглянемо текст, то на ст. 2-й та дальших „Введенія“ ми знайдемо справді рядки, що могли викликати деякий сумнів у цензора, як наприклад: „Малороссія присоединилась къ Россіи, разрозненные ручьи слились въ одинъ общій потокъ. Но полная гордыхъ воспоминаній о своей самобытной дѣятельности, она ревниво и упорно стерегла себя отъ тѣснаго нравственнаго и гражданскаго сближенія: подъ охранительной сѣнью разныхъ кондицій, лишенныхъ народнаго историческаго значенія, основанныхъ на призракѣ гражданскаго устройства, ей же вполнѣ чуждаго и введеннаго ей же враждебною Польською администраціей, она еще мечтала о самостоятельномъ гражданскомъ развитіи“. Але далі Аксаков писав про внутрішній розклад козацтва, про негативну його ролю в розвиткові України то що. Здавалося б, що такі рядки в жадному разі не грішать „мѣстнымъ провинціальнымъ сепаратизмомъ“, як цього боявся цензор, а проте вони були викреслені! Що ж до „неодобрительнаго отзыва автора о реформѣ Петра Великаго“, то цей закид залишається на сумлінні обережного цензора, бо в самому тексті першого аркуша ми не знайдемо нічого підозрілого з цього погляду. Можливо, що цензор застосував тут до Аксакова тільки підозру, як і до всіх слов'янофілів, що їх у непошані до Петра І-го обвинувачувано загалом. В третьому аркуші (с.с. 17 й дальші «Введенія») цензора налякало що тут „порицалось распоряженіе правительства о переводѣ ярмарки изъ Роменъ въ Полтаву“. Уважно переглянувши текст, ми бачимо, що справа стояла як раз навпаки: автор погоджувався з доцільністю перенесення Іллінського ярмарка до Полтави з Ромен, бо ця реформа „совпала съ внутреннимъ требованіемъ самой торговли, не совсѣмъ даже сознаннымъ ярмарочнымъ купеческимъ сословіемъ“. Що правда, Аксаков висловлювався проти насильства в справі організації ярмаркової торгівлі, але так стисло й так скромно, що не можна було й гадати про „неблагонамѣренную критику“. „Конечно“, писав він, „было бы вѣроятно полезнѣе, какъ предлагали нѣкоторые, перевести ярмарку въ Кре-

менчугъ, пользующійся выгодами судоходства, но и въ Полтавѣ Ильинская ярмарка съ перваго же раза оказалась лучше Роменской. Безъ этого внутренняго условія успѣха, насильственный переводъ ярмарки, какъ всякое насиліе въ дѣлѣ торговли, не принесъ бы никакой пользы и скорѣе убилъ бы ее, чѣмъ поднялъ" (с. 17). Як видно з цитат, дослідник не відходив од поля економічних міркувань і аж ніяк не можна було обвинувачувати його в нарочито неприхильному ставленні до урядових заходів.

II.

Книжка Д. І. Яворницького „По слѣдамъ запорожцевъ" виходила за того вже часу, коли попередня цензура була необов'язкова й пригоди з нею в цензурному комітеті взагалі були не так несподівані. Ця праця являє з себе збірку народніх переказів та подорожніх начерків, де чимало є фольклорного матеріялу. Книжка готова була до випуску, як Петербурзький Цензурний Комітет наказав затримати її „впредь до дальнѣйшихъ распоряженій". Це було 31 березня 1898 р., а через пів місяця, 15 квітня, цензор граф Головин докладав Комітетові про збірку Яворницького. Загалом кажучи, доповідь була прихильна до книжки; цензор навіть уважав за можливе дозволити такі небезпечні речі, як оповідання про Бога й апостола Петра, що «ходятъ по землѣ и непосредственно вмѣшиваются въ дѣла людскія», правда, підкреслюючи, що «Подобныя сказанія обыкновенно не допускаются въ литературѣ, предназначенной для народнаго чтенія; но въ настоящемъ случаѣ, въ виду большого объема книги Эварницкаго и этнографическаго ея характера, цензоръ полагаетъ возможнымъ дозволить эти малорусскія легенды». Звернув увагу цензор ще й на окремі вирази: „Мѣстами выраженія нѣсколько грубоваты, и попадаются слова, неупотребительныя въ обществѣ, обозначенныя первою и послѣднею буквою, что служитъ характеристикою грубости крестьянъ-малороссовъ". Тільки одне місце в книжці цензор рекомендував безумовно викреслити: це те місце з оповідання „Отъ Нового Кодака до Каменно-Потоцкаго" де „авторъ рисуетъ пьянаго священника, еле стоящаго на ногахъ, и двухъ дьячковъ, пьянствующихъ вмѣстѣ съ нимъ; они тянутъ водку изъ большого котла; священникъ падаетъ безъ чувствъ, а дьячки продолжаютъ пить и пускаются въ богословскія тонкости и препирательства, заставляя пить и малолѣтняго сына одного изъ нихъ. Священникъ же, будучи вдовцомъ, утѣшаетъ себя цѣлой компаніей деревенскихъ бабъ". Але як це не дивно, Комітет виявив себе ліберальнішим за цензора: він не тільки погодився з цензором, що в оповіданні про пригоди Бога та апостола Петра на землі не можна вбачати образи релігійности, а лише „своеобразный народный юморъ, имѣющій чисто бытовой, этнографическій характеръ", а навіть уважав за можливе дозволити і зазначене вище місце, що його граф Головін пропонував викреслити, бо воно—„небольшой эпизодъ, немогущій рисовать вообще духовенство съ дурной стороны,—это сцена случайно встрѣченная авторомъ". Так і повідомлено було до „Главнаго Управленія по дѣламъ печати". Можна було сподіватися, що книжка вийде без купюр. Але тут до „Гл. Упр. по дѣл. печ." надійшла відповідь на ранішній запит од Духовної

Цензури. Вона звернула увагу на с.с. 98—100 та 105—106. На с.с. 105—106 як раз було оповідання про Бога й Петра, а що до с.с. 98—100, то там було оповідання „З чого забагатів бідний чоловік“; духовна цензура визнала їх за блюзнирські. Цікаво зауважити, що духовна цензура жодним словом не протестувала проти того місця збірки, яке непокоїло навіть доброзичливого цензора—епізод з п'яним священиком.

Ця ухвала духовної цензури і вплинула на остаточну інстанцію—„Главное Управленіе по дѣламъ печати“, що вирішило викреслити зазначені сторінки (98—100 та 105—106) книжки й так випустити її у світ.

III.

Документи, що стосуються тома III „Этнографическихъ матеріяловъ“ Б. Д. Грінченка, характерні з иншого боку. З них видно не тільки цензурні курйози—в листуванні ця етнографічна збірка називається то „стихи Гринченко“, то „пѣсни Б. Д. Гринченко“,—але й вимоги, що їх ставило „Главное Управленіе по дѣламъ печати“ до українських видань взагалі, зокрема—й етнографічних. Закон р 1876-го забороняв, власне кажучи, й етнографічні збірки, отже петербурзький цензурний комітет дозволив цю книжку тільки уважаючи на „ограниченное количество экземпляровъ книги, а также и то, что она не предназначается для обращенія собственно въ малороссійскихъ губерніяхъ, а имѣетъ цѣлью представить новый вкладъ въ собраніе народнаго пѣснетворчества всѣхъ племенъ и народовъ, входящихъ въ составъ Россійской Имперіи“. З самих документів нам невідомо, хто саме надхнув цензора Воршева, що переглядав книгу, на таку прихильну мотивацію, але сумна була на ті часи доля видання—«новаго вклада въ собраніе народнаго пѣснетворчества всѣхъ племенъ и народовъ, входящихъ в составъ Россійской Имперії“, яке дозволялося тільки з тією умовою, що воно буде в обмеженій кількости й поширюватиметься не серед того народу, який той вклад створив!

ДОКУМЕНТИ.

№ 78. Дѣло С.-Петербургскаго Ценсурнаго Комитета

По жалобѣ Русскаго Географическаго Общества на дѣйствія Г. Ценсора Мацкевича, при разсмотрѣніи сочиненія: Изслѣдованія И. С. Аксакова объ Украинскихъ ярмаркахъ

Началось 5-го мая 1858-го года.
Кончено
Въ семъ дѣлѣ номерованныхъ листовъ...

Министерство
НАРОДНАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ
Канцелярія Министра.
„3“ мая 1858 г.
№ 956.

а. 1.

Господину Попечителю
С.-Петербургскаго Учебнаго Округа.

Исправляющій должность Секретаря Императорскаго Русскаго Географическаго Общества, по порученію Совѣта сего Общества представилъ мнѣ

(це слово закреслене і оливцем написано: Г.(осподину) М^{ру} Н.(ароднаго) П.(росвѣщенія) при запискѣ отъ 2 сего мая корректурные листы издаваемаго Обществомъ изслѣдованія Дѣйствительнаго Члена И. С. Аксакова объ Украинскихъ ярмаркахъ,—съ жалобою на дѣйствія цензора Мацкевича, сдѣлавшаго исключенія въ этих листкахъ, уже однажды отпечатанныхъ съ разрѣшенія сего же цензора (оливцем приписано: Г.(осподина) М.(инистра) Н.(ароднаго) П.(росвѣщенія).

Препровождая при семъ ·/. означенную докладную записку г. Безобразова за № 305, съ упоминаемыми въ ней корректурными листами, покорнѣйше (це слово закреслено олівцем) прошу (це слово переправлено оливцем на „проситъ“) Ваше (оливцем: Его) Сіятельство доставить мнѣ (це слово закреслено олівцем) надлежащія по настоящему дѣлу свѣдѣнія, съ Вашимъ, Милостивый Государь, (останні три слова закреслено оливцем) заключеніемъ (вписано оливцем: Его Сіят$^{\underline{ва}}$) и съ возвращеніемъ приложеній.

Министръ Народнаго Просвѣщенія Е. Ковалевскій

Директоръ (підпис).

помітки: Въ Цензур. К. 5 мая 1858.
Опред(ѣлено?) Донести согласно объясненію Г. Ц.(ензора) Мацкевича.

С.П.Б.
ЦЕНСУРНЫЙ КОМИТЕТЪ
№ 434
8 мая 1858.
Отвѣтъ на № 956.

а. 2.

Г. Министру Народнаго Просвѣщенія.

Въ слѣдствіе предложенія Вашего Впр^{ва} от 3 сего мая, имѣю честь донести, что первый корректурный листъ введенія издаваемаго Императорскимъ Русскимъ Географич. Обществомъ изслѣдованія Дѣйств. Члена И. С. Аксакова объ Украинскихъ ярмаркахъ, доставленный изъ Типографіи Академіи Наукъ къ Ценсору Мацкевичу, безъ всякихъ объясненій, въ прошломъ Апрѣлѣ и разсматриваемый имъ какъ новое сочиненіе, былъ внесенъ имъ въ бывшее 19 числа того месяца подъ предсѣдательствомъ моимъ засѣданіе Ценсурнаго Комитета, который, соображаясь съ духомъ и требованіями недавно послѣдовавших распоряженій по Ценсурѣ, а равно имѣя въ виду предложеніе бывшаго М. Н. П. отъ 3-го Іюня 1847 о обращеніи на литературные труды страго (sic) вниманія съ точки зрѣнія мѣстнаго провинціальнаго патріотизма, призналъ нужнымъ исключить нѣсколько мѣстъ, какъ указывающихъ на мнимый прежній политическій бытъ Малороссіи и одно мѣсто, заключающее въ себѣ не одобрительный отзывъ автора о режимѣ Петра Великаго. Спустя послѣ того нѣсколько дней доставлены были ценсору тѣмъ же порядкомъ второй и третій листы того же введенія. Изъ нихъ на послѣднемъ, на стр. 17 самимъ ценсоромъ исключены мѣста и выраженія, которыми порицалось распоряженіе Правительства о переводѣ ярмарки изъ Роменъ въ Полтаву. Нынѣ оказывается, что упомянутое введеніе къ труду Г. Аксакова почти годъ тому назадъ было уже въ расмотрѣніи Ценсора Мацкевича, чего

онъ за давностію не могъ припомнить,—и въ немъ сдѣлано исключеній менѣе нынѣшняго, что и подало поводомъ автору къ жалобѣ на дѣйствія Цензора.

Обращаясь къ сущности исключенныхъ нынѣ Цензурою мѣстъ, я съ своей стороны нахожу, что по строгому смыслу данныхъ въ руководство Цензурѣ правилъ, мѣста эти не заслуживали бы одобренія. Но принимая во вниманіе, что запрещенныя мѣста вошли в составъ ученаго труда, издаваемаго Русскимъ Географическимъ Обществомъ, чего при разсмотрѣніи корректурныхъ листовъ въ виду Цензуры не было, я со своей стороны полагалъ бы, примѣняясь къ ст. 8, Устава о Цензурѣ, и согласно желанію автора, возможнымъ оставить въ трудѣ его всѣ исключенныя мѣста и выраженія, какъ въ первомъ листѣ, такъ и въ третьемъ. Докладная записка г. Безобразова за № 305, съ корректурными листами при семъ возвращается.

Предсѣдатель Кн. Щербатовъ.

Помітки: 17 мая 1858.

Министерство
НАРОДНАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ.
Канцелярія Министра.
16 мая 1858 г.
№ 1036.
Отвѣтъ на № 434.

а. 3.

Господину Попечителю С.-Петербургскаго
Учебнаго Округа.

На представленіе Вашего (оливцем переправлено — „Его“) Сіятельства, отъ 8 сего мая, по дѣлу о недопущеніи Цензурою къ напечатанію нѣкоторыхъ мѣстъ въ первомъ и третьемъ листахъ введенія, издаваемаго Императорскимъ Русскимъ Географическимъ Обществомъ, изслѣдованія Дѣйствительнаго Члена И. С. Аксакова, объ Украинскихъ ярмаркахъ, имѣю честь Васъ, Милостивый Государь, увѣдомить (оливцем переправлено так це речення: „Господинъ Министръ Народнаго Просвѣщенія увѣдомляетъ“), что хотя въ сихъ корректурныхъ листахъ дѣйствительно есть мѣста, не вполнѣ заслуживающія одобренія цензуры, но принимая во вниманіе, что они вошли въ составъ ученаго труда, издаваемаго Русскимъ Географическимъ Обществомъ, и который предназначается въ особенности для образованныхъ читателей, я по необходимости, разрѣшаю, примѣняясь къ ст. 8-й Устава о Цензурѣ, не исключать въ первомъ и третьемъ листахъ замѣченныхъ мѣстъ и выраженій. О чемъ покорнѣйше прошу Ваше Сіятельство (оливцем виправлено: „О чемъ и проситъ“) предложить С.-Петербургскому Цензурному Комитету и приказать объявить Исправляющему должность Секретаря Императорскаго Русскаго Географическаго Общества Безобразову, съ возвращеніемъ ему прилагаемыхъ у сего представленныхъ имъ мнѣ трехъ корректурныхъ листовъ.

Министръ Народнаго Просвѣщенія Е. Ковалевскій.
Директоръ (подпис)

Помітки: 17 мая 1858 въ Цензурный К-тъ

Опред. передать Г. Ц(енсору) Новосильскому.
Исполнено 22 мая. Ценс. Новосильскій.

№ 79. Дѣло

С.П.Б. Цензурнаго Комитета 1898 г.

по безцензурной книгѣ п. з. „Эварницкій, Д. И. По слѣдамъ Запорожцевъ“.

Началось 27 марта 1898 года.

Окончилось 189

№ 2985 а. 1.

27 мар. 1898 г. Свидѣтельство.

Типо-Литографія П. П. Бабкина, на основаніи ст. 12 Глав. III прилож. къ ст. 5 (примѣч. 4) Уст. Ценз. по продолж. 1868 года, имѣетъ честь представить въ С.-Петербургскій Цензурный Комитетъ узаконенное число экземпляровъ сочиненія По слѣдамъ запорожцевъ, сочиненіе Д. И. Эварницкаго, отпечатаннаго безъ предварительной Цензуры въ числѣ двухъ тысячъ четырехсотъ экземпляровъ и заключающихъ въ себѣ 20$^{1}/_{2}$ печатныхъ листовъ въ 8 долю листа.

1898 г. Марта 26 дня.

За Содержателя Типо-Литографіи (підп.).

М. В. Д.
С.-Петербургскій
Цензурный Комитетъ.
30 Марта 1898
№ 850.

а. 2.

Весьма нужное.

Г. Старшему Инспектору Типографій въ СПБ.

27-го сего Марта представлена въ СПБ. Цензурный К-тъ, отпечатанная безъ предварительной Цензуры въ типографіи Бабкина (Англійскій пр., 28) книга п. з.: „Д. И. Эварницкій. По слѣдамъ Запорожцевъ“.

Книга отпечатана, по показанію Типографіи, въ количествѣ 2400 экземпляровъ и заключаетъ въ себѣ II + 324 страницы въ 8-ю долю листа.

Имѣю честь покорнѣйше просить Ваше Высокородіе сдѣлать немедленно распоряженіе о пріостановкѣ выпуска этого изданія въ свѣтъ впредь до дальнѣйшихъ распоряженій.

О послѣдствіяхъ настоящаго сообщенія имѣю честь просить скорѣйшаго увѣдомленія.

Подп. предсѣдательствующій, Цензоръ Пантелеевъ.

Скрѣпилъ Секретарь Велене.

М. В. Д.
С.-Петербургскій
Цензурный Комитетъ.
31 Марта 1898 года.
№ 875.

а. 3.

Канцелярія СПБ Ценз. К-та имѣетъ честь увѣдомить Канцелярію Гл. Упр. по д. п. что представленная въ К-тъ 27 сего Марта изъ тип. Бабкина безц. книга „Д. И. Эварницкій. По слѣдамъ Запорожцевъ“ пріостановлена выпускомъ въ свѣтъ, впредь до распоряженій.

Подп. Цензоръ Пантелеевъ.

Скр. Секретарь Велене.

· Журн. Зас. а. 4.
15 Апрѣля 1898.
Ст. 27.

Докладъ цензора Графа Головина о безцензурной книгѣ „По слѣдамъ запорожцевъ“, Эварницкаго. Книга эта—бытового характера; авторъ рисуетъ сцены и типы, попадавшіеся ему во время его экскурсій съ археологическими цѣлями.

Почти половина книги наполнена разговорами на малороссійскомъ нарѣчіи, а съ 88-й по 128 стр. помѣщены сплошь на этомъ нарѣчіи народныя легенды и преданія, слышанныя авторомъ отъ старика Ѳомы Пригоды (sic).

Въ этихъ легендахъ Господь и Апостолъ Петръ ходятъ по землѣ и непосредственно вмѣшиваются в дѣла людскія; они заходятъ въ одну хату (закр.: даже въ корчму причемъ) гдѣ апостолъ Петръ подвергается (даже закр.) побоямъ (стр. 105—106).

Подобныя сказанія обыкновенно не допускаются въ литературѣ, предназначенной для народнаго чтенія; но въ настоящемъ случаѣ, въ виду большаго объема книги Эварницкаго и этнографическаго ея характера, Цензоръ полагает возможнымъ дозволить эти малорусскія легенды.

Что касается разговоровъ автора съ лицами разныхъ сословій на малороссійскомъ нарѣчіи, то таковые, по большей части, не представляютъ чего либо противоцензурнаго. Мѣстами выраженія нѣсколько грубоваты, и попадаются слова, не употребительныя въ обществѣ, обозначенныя первою и послѣднею буквою, что служитъ характеристикою грубости крестьянъ-малороссовъ.

Кромѣ того Цензоръ считаетъ долгомъ обратить вниманіе на главу „Отъ Новаго Кодака до Каменца-Потоцкаго“ (sic!), (стр. 194) посвященную знакомству автора съ духовными лицами и именно на стр. 203—218, на которыхъ авторъ рисуетъ пьянаго священника, еле стоящаго на ногахъ, и двухъ дьячковъ, пьянствующихъ вмѣстѣ съ нимъ; они тянутъ водку изъ большого котла; священникъ падаетъ безъ чувствъ и засыпаетъ, а дьячки продолжаютъ пить и пускаются въ богословскія тонкости и препирательства, заставляя пить и малолѣтняго сына одного изъ нихъ. Священникъ же, будучи вдовцомъ, (арк. 5) утѣшаетъ себя цѣлой компаніей деревенскихъ бабъ.

Это мѣсто, выставляющее въ крайне непригляднομъ свѣтѣ представителей духовенства, слѣдовало бы, по мнѣнію цензора, исключить.

Опредѣлено: Книгу признать возможною къ выпуску въ свѣтъ, о чемъ, согласно правиламъ Высочайше утв. 18—30 Мая 1876 года, представить на разсмотрѣніе Главнаго Упр. по д. п., съ присовокупленіемъ: 1, что въ легендѣ, приведенной Цензоромъ, нельзя усмотрѣть оскорбленія для религіознаго чувства, а лишь своеобразный народный юморъ, имѣющій чисто бытовой, этнографическій характеръ и 2, мѣсто о нетрезвомъ священникѣ представляетъ небольшой эпизодъ, не могущій рисовать вообще духовенство съ дурной стороны, — это сцена, случайно встрѣченная авторомъ, и [1] менѣе [2] представляетъ (так цифри і в оригіналі. В. Б.) неудобствъ, чѣмъ народный разсказъ объ Апостолѣ, подвергшемся побоямъ отъ злой женщины.

М. В. Д.
Петербургскій
Цензурный Комитетъ.
16 Апрѣля 1898 года
№ 962.

а. 6.

Въ Главное Управленіе по дѣламъ печати.

27 марта представлена въ СПБ. Ценз. К-тъ, отпечатанная безъ предварительной цензуры, книга: „Д. И. Эварницкій. По слѣдамъ Запорожцевъ". (8°, 324 стр. 2400 экз. ц. 1 р. 50 к.).

Цензоръ графъ Головинъ доложилъ К-ту, что книга эта бытового характера. Авторъ рисуетъ сцены и типы, попадавшіеся ему во время его экскурсій съ археологическими цѣлями.

Почти половина книги наполнена разговорами на малороссійскомъ нарѣчіи, а съ 88-й по 128 стр. помѣщены сплошь на этомъ нарѣчіи народныя легенды и преданія, слышанныя авторомъ отъ старика Ѳомы Пригоды (sic!). В этихъ легендахъ Господь и Апостолъ Петръ ходятъ по землѣ и непосредственно вмѣшиваются въ дѣла людскія; они заходятъ въ одну хату, гдѣ апостолъ Петръ подвергается даже побоямъ (стр. 105—106).

Подобныя сказанія обыкновенно не допускаются въ литературѣ, предназначенной для народнаго чтенія; но въ настоящемъ случаѣ, въ виду большого объема книги Эварницкаго и этнографическаго ея характера, Цензоръ полагаетъ возможнымъ дозволить эти малорусскія легенды.

Что касается разговоровъ автора съ лицами разныхъ сословій на малороссійскомъ нарѣчіи, то таковые, по большей части, не представляютъ чего либо противоцензурнаго. Мѣстами выраженія нѣсколько грубоваты, и попадаются слова, не употребительныя въ обществѣ, обозначенныя первою и послѣднею буквою, что служитъ характеристикою грубости крестьянъ-малороссовъ.

Кромѣ того Цензоръ считаетъ долгомъ обратить вниманіе на главу «Отъ Новаго Кодака до Каменца-Потоцкаго" (sic!), (стр. 194) посвященную знакомству автора съ духовными лицами и именно на стр. 203—218, на которыхъ авторъ рисуетъ пьянаго священника, еле стоящаго на ногахъ, и двухъ дьячковъ, пьянствующихъ вмѣстѣ съ нимъ; они тянутъ водку изъ большого котла; священникъ падаетъ безъ чувствъ и засыпаетъ, а дьячки продолжаютъ пить и пускаются въ богословскія тонкости и препирательства, заставляя пить и малолѣтняго сына одного изъ нихъ. Священникъ же, будучи вдовцомъ, утѣшаетъ себя цѣлой компаніей деревенскихъ бабъ.

Въ виду правилъ, Высочайше утвержденныхъ 18—30 мая 1876 года, относительно сочиненій на малорусскомъ нарѣчіи, Комитетъ сдѣлалъ распоряженіе о пріостановкѣ выпуска въ свѣтъ изданія, имѣетъ честь представить книгу на благоусмотрѣніе Главнаго Упр. по дѣламъ печати и доложить, что К-тъ, со своей стороны, полагаетъ возможнымъ выпустить книгу въ свѣтъ.

Въ легендѣ, приведенной цензоромъ, нельзя усмотрѣть оскорбленія религіознаго чувства, а лишь своеобразный народный юморъ, имѣющій чисто бытовой, этнографическій характеръ.

Что касается до мѣста, где описанъ нетрезвый священникъ, то это небольшой эпизодъ, не могущій рисовать вообще духовенства съ дурной стороны,—это сцена, случайно встрѣченная авторомъ.

Хотя цензоръ и высказалъ мнѣніе о необходимости исключенія этого мѣста, но комитетъ не могъ согласиться съ его мнѣніемъ, ибо такая случайно описанная авторомъ сцена меньше представляетъ неудобствъ, чѣмъ народный разсказъ объ Апостолѣ, подвергшемся побоямъ отъ злой женщины.

Правописаніе, требуемое отъ малороссійскихъ сочиненій, въ настоящемъ изданіи соблюдено.

Подп. Предсѣдательствующій Цензоръ Пантелеевъ.
Скр. Секретарь Велене.

Вѣдомство Православнаго Исповѣданія.
СПБ. Духовный Ценз. К-тъ
СПБ.
12 Мая 1898 г.
№ 853.

Копія. а. 7.

Въ Главное Упр. по дѣламъ печати.

Возвращая, присланную при отношеніи отъ 24 Апрѣля 1898 г. за № 2840, книгу Эварницкаго п. з. „По слѣдамъ Запорожцевъ“, СПБ. Дух. Ценз. К-тъ имѣетъ честь извѣстить Гл. Упр. по д. п., что въ виду разсказовъ кощунственнаго характера, помѣщенныхъ на стр. 98—100, 105—106 названной книги, распространеніе ея въ настоящемъ видѣ не желательно.

Подп. Старшій Членъ Комитета Архимандритъ Климентъ.
Скр. Секретарь Свящ. М. Орловъ.

М. В. Д.
Главное Управленіе
по
Дѣламъ Печати.
18 мая 1898 г.
№ 3551.

№ 1223
19 мая 1898 г.

а. 8.

19 мая 1898 г.
журн. Зас. 27 мая, ст. 2.

С.-Петербургскому Цензурному Комитету.

Вслѣдствіе представленія отъ 16 минувшаго Апрѣля за № 962, возвращая при семъ отпечатанную безъ предварительной цензуры книгу „Д. И. Эварницкій. По слѣдамъ запорожцевъ“, Главное Управленіе по дѣламъ печати увѣдомляетъ С.-Петербургскій Цензурный Комитетъ, что означенная книга можетъ быть дозволена къ выпуску за исключеніемъ разсказовъ помѣщенных на стр. 98—100, 105—106 и признанных Духовною Цензурою неудобными.

Временно исполняющій обязанности
Начальника Главнаго Управленія
по дѣламъ печати М. Соловьевъ

Завѣдывающій дѣлопроизводствомъ,
Членъ Совѣта (подп.)

Сообщено словесно довѣренному автора содержателю типографіи Бабкину, который и изъявилъ согласіе на исключеніе разсказовъ.

М. В. Д.
С.-Петербургскій
Цензурный Комитетъ
1 іюня 1898 г.
№ 1338.
пом: № 962
19 мая № 1223.

а. 9.

Г-ну Старшему Инспектору

Типографій въ СПБ-гѣ

Имѣю честь увѣдомить Ваше В-діе, что въ пріостановленной выходомъ, отпечатанной безъ предварительной цензуры въ типографіи Бабкина (Англійскій пр., 28), книгѣ „По слѣдамъ Запорожцевъ" — Эварницкаго должны быть исключены разсказы: „Съ чего забагативъ бидный чоловикъ", стр. 98 — 100 и „Що буде якъ жинци дать власть" — стр. 105 — 106.

Имѣю честь просить В. В-діе сдѣлать распоряженіе объ исключеніи сказанныхъ страницъ изъ всѣхъ отпечатанныхъ экземпляровъ книги, отобранія ихъ отъ типографіи и доставленіи по 30 экз-въ каждой въ Комитетъ.

По исправленіи означенныхъ страницъ перепечатками въ Ценз. К-тъ должно быть доставлено установленное число исправленныхъ экземпляровъ книги.

Подп.: предсѣдатель Коссовичъ.
Секрет.: за секретаря Пантелеевъ.

М. В. Д.
ОТДѢЛЬНАГО ЦЕНЗОРА
по
внутренней цензурѣ
въ Одессѣ
Марта 4 дня 1899 г.
№ 200.
Помітка: СПБ. Ц. К.
10. III. 99.
М. С.

№ 1485/304

а. 42.

10 март 99.

Въ Главное Управленіе по дѣламъ печати.

Имѣю честь представить при семъ на благоусмотрѣніе Главнаго Управленія по дѣламъ печати рукопись на малороссійскомъ нарѣчіи — Этнографическіе матеріалы, собранные в Черниговской и сосѣднихъ съ ней губерніяхъ. Т. III. Пѣсни Б. Д. Гринченко, поступившую на просмотръ Одесской Цензуры.

И. д. Отдѣльнаго Цензора Ѳ. Ѳедоровъ.
И. д. Письмоводителя (підпис).

17 марта № 2020.
24 Іюня № 4654.
III В.

---

17 марта
1899 г.
№ 2020.

а. 52.

Въ С.-Петербугскій Цензурный Комитетъ.

Препровождая при семъ рукопись на малороссійскомъ нарѣчіи подъ заглав. „Этнографическіе матеріалы, собранные въ Черниговской и сосѣднихъ съ ней губерніяхъ т. III. Б. Д. Гринченко", канц. Гл. Упр. по д. печ. по приказанію Г. Вр. исп. об. Начальника этого Управленія имѣетъ честь покорнѣйше просить СПБ.

Ценз. Комитетъ разсмотрѣть означенную рукопись въ цензурномъ отношеніи и о послѣдующемъ, съ возвращеніемъ приложенія, донести Главному Управленію.

Завѣд. дѣлопр.

Чл. Сов. В. Адикаевскій.

За пом. Правителя Дѣлъ Канцеляріи Военовскій.

М. В. Д. а. 189

С.-Петербургскій Цензурный Комитетъ 15 Іюня 1899 года № 1354.

Въ Главное Управленіе по дѣламъ печати.

Канцелярія Главнаго Управленія по дѣламъ печати отъ 17-го марта за № 2020, по приказанію Г. Временно исполняющаго обязанности Начальника этого Управленія, препроводила въ С.-Петербургскій Цензурный Комитетъ на цензурное разсмотрѣніе предназначенное къ печатанію въ количествѣ 300 экземпляровъ изданіе подъ заглавіемъ: „Этнографическіе матеріалы. Стихи (так і написано! В. Б.) Гринченко. Томъ III. Приложеніе къ № XI — XII Земскаго Сборника 1898 года“.

Разсматривавшій изданіе это Цензуръ Воршевъ доложилъ Комитету, что оно заключаетъ въ себѣ собраніе пѣсенъ на малороссійскомъ нарѣчіи, сложившихся въ разныя времена и при разныхъ обстоятельствахъ и случаяхъ бытовой жизни малорусскаго народа.

Хотя этнографическіе матеріалы вообще не могутъ быть отнесены къ сочиненіямъ, удовлетворяющимъ требованіямъ Высочайшаго повелѣнія 18/30 мая 1876 года, но принимая во вниманіе, что въ настоящемъ сборникѣ приводятся произведенія народной поэзіи, которая всегда разсматривается какъ первая ступень въ развитіи изящной словесности, Цензоръ полагалъ бы вышеупомянутое изданіе дозволить къ печати, тѣмъ болѣе, что всѣ эти пѣсни не содержатъ въ себѣ ничего противоцензурнаго.

Соглашаясь съ мнѣніемъ Цензора и принявъ во вниманіе ограниченное количество экземпляровъ книги, а также и то, что она не предназначается для обращенія собственно въ (а. 190) малороссійскихъ губерніяхъ, а имѣетъ цѣлью представить новый вкладъ въ собраніе народнаго пѣснетворчества всѣхъ племенъ входящихъ въ составъ Россійской Имперіи, С.-Петербургскій Центральный Комитетъ полагалъ бы возможнымъ разрѣшить къ печати „Этнографическіе матеріалы томъ III. Пѣсни“, о чемъ и имѣетъ честь представить на усмотрѣніе Главнаго Управленія по дѣламъ печати.

Экземпляръ изданія при семъ прилагается.

Предсѣдатель кн. Н. Шаховскій.

За секретаря Ал. Садовскій.

Помітки: 17 іюня 99.

Печатать дозволяется 17. VI. 99. М. Соловьевъ. 24 іюня № 4654. III В.

---

27 іюня
1899 г.
№ 4654.

а. 194.

Г. И. д. Одесскаго Отдѣльнаго Цензора
по внутренней цензурѣ.

Вслѣдствіе представленія отъ 4 марта сего года за № 200, возвращая при семъ рукопись на малороссійскомъ нарѣчіи „Этнографическіе матеріалы, собранные въ Черниговской и сосѣднихъ съ ней губерніяхъ, т. III. Пѣсни Б. Д. Гринченко“, Главн. Упр. по дѣл. печати увѣдомляетъ Ваше Высокородіе, что означенная рукопись можетъ быть дозволена къ напечатанію.

Врем. ис. об. Нач.
Гл. Упр. по дѣл. печ. М. Соловьевъ.

Завѣд. дѣлопр.
Членъ Совѣта В. Адикаевскій.

Лікар Я. М. КОГАН.

Асистент Психіятричної Клініки
Одеського Медичного Інституту.

ПРО ДЕЯКІ ПАРАЛЕЛІ ЛІБІДИНОЗНОГО РОЗВИТКУ В ФІЛОГЕНЕЗІ ТА ОНТОГЕНЕЗІ.

Є ціла низка фактів, які свідчать за те, що поміж філогенетичним і онтогенетичним розвитком психічного життя можна провести паралелю й ця паралеля не вичерпується самою тільки зверхньою подібністю психічних виявів у дикунів, себто первісних народів і у дітей; ні, паралелізм цей проходить далеко глибше й полягає в ідентичності процесів і свідомого, й несвідомого психічного життя. І коли, припустімо, уявлення смерти в дикуна деякими рисами сходиться з таким самим уявленням смерти в дитини, то центр ваги нашого досліду падає не на цю ідентичність, а переноситься на ідентичність динамічних процесів, які те уявлення і в дикуна і в дитини породили.

Думка про існування такого паралелізму не нова. Ще р. 1913-го Отто Ранк і Ганс Закс у своїй книзі „Значение психоанализа в науках о духе“ зазначили, що духовний розвиток людини, починаючи з незапам'ятних передісторичних часів її існування й до наших днів, ішов певними шляхами, аналогічними до тих встановлених психоаналітичним дослідом станів, через які проходила людина від часів її дитинства до психічної дозрілости. Як на найповажнішу спробу обґрунтовати цей паралелізм і довести його, я можу послатися на книгу американського психолога Балдуїна „Духовное развитие народа и отдельного индивидуума“. Не вдаючись тут у докладну оцінку цієї багатої задумом і змістом праці, я хочу зазначити тільки істотний, з мого погляду, прогріх, який полягає в тому, що паралелізм цей досліджено тільки на статичних моментах психічної діяльности. Хоч у передмові до своєї книги Балдуїн і каже, що особливу увагу він звернув на динамогенезу, проте він не поширює динамогенези на особу в цілому, а торкається тільки окремих галузів психічної діяльности, окремих процесів, як от хотіння, уваги й т. и. І власне тому, що цей паралелізм простежено по-за зв'язком з особою, яка їх об'єднує й надає їм певного напрямку, цей дослід багато в своїй цінності тратить. Ми можемо з нього зробити той висновок, що в багатьох випадках первісна людина поводиться, як дитина. Але цю аналогію віддавна вже занотували не тільки дослідники - психологи, а й багато мандрівників, етнографів, антропологів, істориків культури та инших. Це твердження можна довести кількома, взятими навманя, цитатами. Уже

Леббок надзвичайно влучно зауважив, що в жорстокості некультурної людини виявляється нестриманість і нерозважність дитини. „Більшість жорстокостів, за які нам переказують“, каже він, „ми не повинні вважати за жорстокості навмисні, а швидче за вияви дитячого недомислу й захоплення“ (Die vorgeshichtliche Zeit. s. 269). Петрі пише: „Як наші діти з радою душею вимінюють речі, що мають в свойому розпорядженні, і як вони легко сваряться через різницю в юридичних поняттях і своєрідне уявлення про обмін, так само й дикуни завше охочі поторгувати й посваритися один з одним, а частіше з європейцями через велику різницю в уявленні про саму суть торгівлі“. (Антропологія, т. I, стр. 301). Або, кажучи за анімістичний світогляд, Петрі наводить паралелю з світоглядом дитини: „Нічого дивного немає в тому, що дикун духотворить неживі речі. Що цей процес для первісного розуму цілком природній, в цьому нас можуть переконати наші власні діти. Як і первісна людина, дитина ще не піднеслась над природою, вона живе одним спільним з природою життям. Норма, до якої вона приганяє все своє оточення, ще вужча, ще суб'єктивніша, ніж норма звичайної культурної людини, що судить про чужі народи, як відомо, виходячи з своїх власних поглядів. Дитина ще з більшою певністю застосовує всё до себе й у все вкладає свою власну душу. Для неї палиця — кінь і такий кінь, що бігає й може пастись; лялька спить; вона хворіє, вона грається, вона вередує“. Герберт Спенсер запевняє, що дитина зовсім не вважає ляльку за живу, що вона зляколася б не менше від нас, як би ця лялька, наприклад, покусала її. Ми цілком певні, що в останньому разі Спенсер має рацію; дитина неодмінно зляколася б, бо куслива лялька явище цілком незвичайне й страшне. Але, з другого боку, ми не маємо сумніву, що підчас гри вся душа дитини — в її забавці. Наглядаючи дітей, ми спостерегаємо, як вони б'ють „лихого“ стільця, що об нього забились, і голублять „доброго“ стільця за те, що він допоміг їм дістатися до матери. Це вже не гра, це — антропоморфізація“. (Петри, о. с. стор. 505).

Так само роблять і дикуни. Lichtenstein у своїх „Reisen in südlichen Afrika in dem Jahren 1803. 4, 5, 6“ оповідає, що „ватажок кафрів — амохоза звелів від котви, викинутої на морський беріг, відломити шматок. Людина, що це доручення виконала, швидко вмерла. Усім стало ясно, що котва за себе помстилась, і з того часу ніхто вже до неї не торкався. Коли муринові треба зрубати дерево, він після першого удару поливає зарубку пальмовим маслом, своїми улюбленими ласощами. Таким чином він уласкавлює духа дерева й захищає себе від того, щоб дерево його не вбило“ (о. с., стор. 506).

Дослідників—соціологів не задовольняють самі тільки вказівки на зверхню подібність виявів у первісної людини й у дитини. Освітлюючи факти з філогенези психічного життя, вони шукають аналогій в онтогенетичному розвитку, й знайдену аналогію вважають за чинник, що стверджує їхній дослід. Так, наприклад, Мюллер-Ліер у своїй книзі „Фазы любви“ про філогенезу любови пише:: „Спочатку картина любови складалася тільки з первісних, тваринних складових частин; усе, що згодом до цієї первооснови

прилучилось, є дар культури“... „Онтогенетичне потвердження полягає в тому, що окремий індивідуум справді проходить ті щаблі розвитку, які, за нашою теорією, повинен був колись пройти ввесь рід у цілому. Правда, слушність цього потвердження ослаблює той факт, що підчас полового дозрівання індивідуум уже зазнає сильного впливу культурного оточення. І все таки ми бачимо, що почуття полового сорому й сорому перед своїм тілом зовсім чуже дитині, його треба штучно прищепити їй через виховання“ (Стор. 35).

Цей підхід — близький до нашої спроби розв'язати намічену в нас проблему, що повстає перед нами як психо-біо-генетичний закон і полягає в застосуванні біогенетичного закону Геккеля до розвитку психічного життя. Як відомо, Геккель, на підставі ембріологічних даних, що мають таку велику в сучасній систематиці вагу, встановив р. 1866 свій основний закон: „Онтогенеза (історія розвитку) є коротке й швидке повторення філогенези (історії плем'я), залежне від фізіологічних функцій спадкоємства й пристосування“. І коли останнім часом підвалини цього закону трохи захиталися, й біологи тепер не запевняють так категорично, що онтогенеза повторює філогенезу, а кажуть обережно, що онтогенеза нагадує філогенезу, то й ми, прикладаючи біогенетичний закон до психічної діяльности, формулюємо його так: „Людина на шляху свого психічного розвитку, починаючи од народження й до психічної дозрілости, проходить ступнево цілу низку станів, що мають своїх аналогів у тих фазах культурного розвитку, через які проходило людство, починаючи з первісних часів передісторичної доли й до наших днів“. У цій статті ми змагатимемось довести лише паралелізм у станах лібідинозного розвитку.

Але-чи існує в психічному житті народів закономірність? Це питання не раз уже ставили етнографи, антропологи, народознавці й історики культури, і чисто всі автори приходять до висновку про закономірність психічного розвитку. Правда, психіка одного народу може гостро відрізнятись од психіки иншого народу. Але це можна пояснити тим, що ці народи стоять на різних ступенях розвитку. А в тому випадку, коли ступінь їх розвитку однаковий, ця різниця зводиться до малозначних фактів, що залежать од різниці в побуті. Ці факти являють собою тільки нашарування на кістяку психічної закономірности, що для більшости народів залишається ідентичною. Ця закономірність виявляється у важливих життьових фактах, і в незначних дрібницях. У різноманітніших країнах світу ми стріваємо один і той самий острах перед наврочливим оком, ті самі спіритичні нахили до зносин з тогосвітніми духами, те саме намагання знівечити природню форму черепа; досить велике поширення має навіть такий звичай, як кувада (Петрі, о. с., 98 — 99). Джон Леббок у своїй уславленій книзі „Початок цивілізації“ пише, що „в основному розвиток вищих і кращих ідей про шлюб, спорідження, закон, релігію и т. п. в своїх ранніх фазах відбувався дуже подібно навіть у найрізніших людських рас“. (с. 7). „Багато деталів з релігійних ритуалів, які знаходимо в різних країнах“, пише проф. Грант-Аллен, „можуть бути, певна річ, спадщиною, що дісталася від спільних предків, але найчастіше вони являють самостійний витвір людського

духу, який за однакових умов утворює однакові продукти“ („Эволюция идеи божества“, стор. 54). Проф. Сейс доводить спільність і подібність обрядовостів та звичаїв греків, амазулу, жидів і нікарагуасців, старожитніх бритів і індусів, наших арійських предків і андаманських остров'ян.

Помилка багатьох авторів, які досліджували психічне життя первісних народів, полягала в тому, що вони багато фактів оцінювали з погляду культурної людини, тим часом, щоб правильно зрозуміти психічні процеси, треба думкою перелинути в ту психічну ситуацію, в якій дикун перебував. Певна річ, така афективна оцінка не може не відбитися на об'єктивності самого досліду й на правільності висновків. Ще Вайтц у своїй „Antropologie der Naturvölker“, що вийшла р. 1859-го, зазначив цю помилку, яку я назвав би „науковою проєкцією“: „Що в чужих народів надто відрізняється від наших власних звичаїв, те дуже легко й уже само собою може здаватися нам нерозумним більше, як є на ділі; а там, де в нас прокидається почуття огиди й нас відражають бруд, грубість і злидні, там ми дуже нерадо беремо окремий факт під той докладніший розгляд, якого він вимагає“. Ту саму помилку мав на увазі й Леббок, коли він писав: „Увесь спосіб мислення дикуна до такої міри відрізняється від нашого, що часто надзвичайно трудно простежити, що діється в його думках, або зрозуміти мотиви, які керують його вчинками. Багато з того, що здається йому цілком природнім і майже очевидним, на нас справляє зовсім не те враження“... (стор. 9). Цієї помілки ми уникаемо тільки тоді, коли, оцінюючи той або инший факт, звертаємо увагу на його генезу, на участь несвідомих уявлень, на взаємодіяння психічних механізмів. І тільки в цьому випадку ми існування досліджуваних фактів поставимо в причиновий зв'язок з психікою дикуна в цілому й зрозумієм, які сторони його психічного життя доцільно виявились у звичаях, обрядах і т. и., що на перший погляд здаються нам безглуздими.

„Між розвитком індивідуума й розвитком роду взаємини остільки щільні, в дійсності вони так близько один з одним збігаються, — що за жодне питання не можна казати цілком ясно в одній ділянці, не припускаючи вже готовими результатів у инший“ (Балдуїн, о. с., стор. XI). Тому ми почнемо з самих основ онтогенетичного розвитку, рівночасно наводячи паралелю з розвитком філогенетичним. Згідно з даними психоаналітичного досліду, психічним життям людини керують два основні принципи: принцип задоволення — незадоволення та принцип реальности. Психічні процеси, що поділягають першому з цих принципів, змагаються принести індивідуумові задоволення або застерегти його від усього, що може завдати йому незадоволення. Від переживань, які можуть викликати незадовлення, психічне життя одвертається, виконуючи цей ухил за допомогою механізму витискання. Принцип задоволення є вища тенденція, якій підлягають первісні несвідомі процеси. В психічному житті дитини владно й неподільно домінує самий тільки принцип задоволення, й тільки повільно й поступовно в процесі психічного розвитку починає входить в сферу психічної діяльности принцип реальности, завдаючи своїм співіснуванням великої шкоди принципові задоволення. Принцип реальности зазирає в усі закутки душевної діяльности, підбиваючи під свою владу пси-

хіку людини, яка бере активну участь у житті й енергійно обстоює своє існування. До момента, коли настає психічна дозрілість, виявляється, що принцип задоволення відтиснуто на задній план і цілком пристосовано до ходу процесів, якими керує принцип реальности. „Коли вбивається в силу принцип реальности, відщеплюється від розумової діяльности, вільної від критерія реальности й підвладної лише принципові задоволення, — це фантазування, яке починається з дитячих іграшок і, продовжуючись як сон наяві зовсім зрікається будь-якої підпори в реальних об'єктах". (Фрейд. Положение о двух принципах психической деятельности).

Відсилаючи зацікавлених до численних праць психоаналітичної школи про ролю й значення принципу задоволення, перейдімо до питання, як цей принцип виявляється в дикунів. Треба зауважити, що принцип задоволення не виявляється так ясно й виразно у первісних народів, як це ми можемо спостерегати в дітей. Цю різницю легко зрозуміємо, коли згадаємо, що дитині ще непотрібне моторне пристосування до боротьби за існування, а дикуна об'єктивні умови його існування примушують коритися принципові реальности. Тим цікавіше буде нам підкреслити, що цей примус і підлягання принципові реальности відбувається лише в межах боротьби за існування й продовження роду, а по-за цими межами, не вважаючи на часто суворі кліматичні умови, економічну незабезпеченість і т. ин., в психічному житті дикуна переважає не принцип реальности, а принцип задоволення. Почнімо хоч би з загальновідомого тривіяльного твердження, що дикуни безтурботні, як діти. Ця думка знаходить собі оправдання на кожному кроці. Дикун, що довгий час голодував з своєю сем'єю й забив звіря на полюванні, тут таки з'їдає чисто всю здобич без останку, не дбаючи за майбутнє. Чи не досить уже цієї вказівки на перевагу принципа задоволення над принципом реальности? Або грища й танки дикунів, якими вони виповнюють увесь свій гуляящий час, не кажучи вже за грища й танки, що мають символічний характер чи характер релігійних обрядів? Розгляньмо далі торгівлю, яку провадять дикуни з європейцями, віддаючи часто продукт високої трудової цінности за шкляне намисто, що ним вони люблять себе прикрашати. Вже сама торгівля дикунів носить характер, позбавлений чого-небудь ділового, реального. «Потреба торгувати або, краще мовити, любов до торгівлі надзвичайно розвинуті в дикунів"... „Вони люблять торгувати за-для самої торгівлі, а не для користи. Торгівля цікавить їх, як забавна розвага"... „У багатьох племен, як, наприклад, у дуамга в горішній Гвінеї, торгівля набула характерну згубної пристрасти, ради якої вони забувають усяку продуктивну роботу; завше торгуючи, вони все біднішають ібіднішають". (Петрі, о. с., 300). Я не думаю, щоб хто-небудь почав запевняти, що така невигідна для дикунів торгівля є наслідком недостатнього досвіду. Навпаки, цією пристрастю до торгівлі, до обміну продуктів на намиста, камінці й оздоби всупереч і наперекір досвідові двигає сила дужча за практичний розум дикуна, дужча за голос принципу реальности, а власне самий неприкрашений принцип задоволення. Звернімось, нарешті, до фантастичного світу, до світу, в якому неподільно панує принцип задоволення. Всупереч поширеній думці, у дикунів цей світ

дуже багатий: досить указати на анімістичний світогляд, щоб переконатися в фантастичній творчості дикуна; в цьому ж переконують нас і різні космогонії, міти про походження світу. Що надзвичайно можливо й характерно для фантастики дикуна, це—колосальне перецінювання її проти фактів із зовнішнього світу, перецінювання, якого не можуть захитати жодні реальні події, що відбуваються всупереч фантастичним подіям, які існують в уяві дикуна. Ролю й значення цього перецінювання досить ясно зазначив Ф р е й д у „Тотем и табу“ (розд. „Анимизм, магия и всемогущество мыслей“). Те, про що мріє дикун і що він хтів би бачити здійсненим, дістає для нього без порівнання більшу оцінку, як те, що твориться в дійсності. Дикун часто, особливо підчас чаклування, задовольняється з самого тільки символічного виображення свого бажання. Так, наприклад, індійці Північної Америки, „щоб забезпечити поспіх у сватанні, на війні чи полюванні, роблять рисунок або невеличке виображення, що являє собою людину (жінку) чи тварину, й додають певних чародійних засобів або проколюють на ньому серце, коли бажають смерти виображеної людини. У римлян після заборони людських жертв був звичай кидати в Тибр ляльки, а в Індії чаклуни ліплять з глини невеличкі фігури й пишуть на їхніх грудях імення тих людей, яким вони хотять шкодити. Ці фігури вони калічать або проколюють голками, щоб людина, яку вони являють, зазнала того самого в дійсності“. (Леббок, о. с. стор. 177). Ці символічні вчинки, що за їх допомогою дикун поривається здійснити свої бажання, Ф р е й д влучно назвав м о т о р н и м и г а л ю ц и н а ц і я м и. Цим він хотів підкреслити заперечення принципу реальности, яке в цих учинках виявляється, й одночасно надати галюцинації того тлумачення, що дав їй ще Г р и з и н г е р, який казав за те, що „крайнім типом одвертання від дійсности є особливі випадки галюцинаторного психозу, коли заперечують подію, яка викликала божевілля“ (Я хтів би зазначити тут і те, що де-які дослідники вважають принцип задоволення за основу соціяльного почуття; „ґрунтовний елемент соціяльних інстинктів (Дарвін), велике почуття симпатії, що є одним з наймогутніших двигунів у житті людства і в історії його поступу, як тлумачить А д а м С м і т і Б е н, зводиться на спогад про страждання або втіхи, яких дана людина зазнала. За Б е н о м, егоїзм, досвід і наслідування зміцнюють ці почуття симпатії, які є побічним джерелом задоволення для того, хто його відчуває“).

Підбиваючи підсумок побіжної аналізи фактів, вихоплених з найрізноманітніших паростей психічної діяльности, з галузи релігійної творчости, економічних взаємин, мітотворчости, магічного навіювання то-що, ми очевидно й ясно встановляємо пануючу зверхність принципу задоволення в добу „дитинства людства“, як каже Е д в а р д К л о д, так само і в „передісторичний період індивіду“, як каже Ф р е й. В тому, що основні принципи, які керують і регулюють психічну діяльність у онтогенезі, можна прикласти до філогенетичного душевного життя, ми бачимо міцну запоруку паралелізму між розвитком індивіду й розвитком роду.

Звернімося знову до дитини. Першою стадією лібідинозного розвитку є стадія автоеротизму (термін Г а в е л о к Е л л і с а). Цю стадію характеризує

те, що дитина не обирає для свого задоволення якогось стороннього, що лежить по-за нею, об'єкта, вона користується для цього з якої-небудь частки свого тіла, т. з. „ерогенні зони“, що часто зберегають своє значіння на все життя.

Ще не звертаючись до даних історії культури, народознавства й фольклору, ми повинні припустити, що ця стадія не знайшла собі такого повного розвитку в філогенезі. І тут об'єктивні умови ставлять зовсім инші вимоги дикунові, ніж дитині в онтогенезі. Сексуальність дикуна повинна виконувати функцію продовження роду. В біологічних інтересах ця функція повинна була злитися з повабом, і через це окремі ерогенні зони мусили дуже швидко втратити своє значення, як джерела задоволення, й своє значення віддати приматові геніталій. Ми можемо все таки простежити остатні вияви автоеротичної стадії, які дійшли й до наших часів. А в тім, загальна доля цих способів задоволення полягає в тому, що людина цілком від них ніколи не визволяється, і в проявах навіть психічно дозрілої людини ми завше можемо відкрити й риси автоеротизму, й нарцизму, й вибору об'єкту за типом Едипового комплексу. Серед виявів автоеротизму в дитини велике значення мають механічні подразнення, особливо ритмічні, й діяльність м'язів. „Той факт, що діти так кохаються в пасивних рухах, як гойдання та підкидання, й настирно вимагають повторення цих рухів, є доказом, що вони можуть діставати задоволення від певних механічних струсів тіла... Чи має це задоволення що-небудь спільне з сексуальністю, чи містить воно само в собі полове задоволення, чи може воно бути причиною сексуального роздраження—все це може підлягати критичному розглядові, який можна скерувати й проти вищесказаного твердження, що задоволення при пасивних рухах має сексуальний характер або викликає сексуальне роздразнення“... (Фрейд, о. с. с. 73—85).

„Сучасне культурне виховання широко користується, як відомо, спортом, власне, щоб одвернути молодь од полового запалу, правдивіше б мовити, спорт заміняє сексуальну насолоду насолодою, що дізнають при рухах, повертаючи сексуальну діяльність до одного з колишніх автоеротичних компонентів статтєвого пориву“ (Фрейд, о. с., стор. 73 — 85). З а д г е р присвятив цілу низку праць вивченню питання про м'язову еротику, також еротику шкірних і слизових оболонок. У них він дав не тільки теоретичне обгрунтовання цих автоеротичних компонентів лібідо, але й довів правдивість цих висновків на клінічному матеріялі. Які вказівки дає нам в цьому питанні філогенеза? Найсамперед ми знаходимо в дикунів надзвичайну любов до рухливих грищ, до танків, до активних і пасивних рухів. Чи посвячують юнака в мужчини, чи приносять жертву божищам, чи повертається клан із щасливого полювання або з переможного походу—усі ці події відзначаються рухливими грищами, плиганням через огнища, своєрідними танками, підкиданням посвяченого в повітря и т. и. Танки в процесі культурного розвитку, хоч і заціліли до наших днів, але втратили те значення, якого надавали їм первісні народи. „Танок в очах індійця“, каже Р о б е р с о н, „є поважне й многозначне діяння, що при всякій події в громадському або приватному їх житті відограє велику ролю“... Танок дикуна удає все, що його хвилює, й.

захоплюючись танком, він забуває за все, що його хвилює. Нас вражає оповідання про те, як торговці невільниками ударами канчука примушували своїх рабів до танків; захоплюючись танками, нещасні хоч на короткий час забували свою долю, й менше їх умирало від туги за батьківщиною, від почуття, що, на диво всім тодішнім европейцям, не чуже було й цим „напівтваринам“. „Бушмени танцюють з такою жагою, що забувають усе навкруги себе; з цього не раз користалися їхні вороги, щоб несподівано на них напасти“. (Петрі, О. с., стор. 553).

Вдумливо ставлячись до цього матеріялу, ми повинні визнати, що порив до танків не є довільним, безцільним нашаруванням на психіці дикуна. Навпаки, ми повинні підкреслити, що він має свою причину, яка покликала його до життя, й свою тенденцію, яку він обслуговує. Ця тенденція становить підставу їх життєздатности. Власне тому, що ці механічні роздразнення й ритмічні рухи не є марною розвагою, а становлять істотну частину почуттєвого життя й задоволення первісної людини, на них падає психічний акцент. І хіба не вражає аналогія, що її можна провести між людьми, які пам'ятають, що „гойдаючись вони відчували натиск рухомого повітря прямо як сексуальну насолоду“ та обрядом посвячення юнака в мужчини у первісних народів. (Тахтарев, Оч. по ист. культ. І. с. 138—139) „У племен, що їх описують Спенсер і Гіллен, обряд першого ступеня посвячення полягає в підкиданні 10—12 літніх хлопчиків у повітря. Виконуючи цей обряд, чоловіки й жінки місцевої групи збираються де-небудь коло головного стану. Усіх хлопців, що дійшли зазначених літ, чоловіки беруть одного по одному на руки й підкидають до-гори кілька раз уряд. Коли хлопці падають до-долу, їх ловлять на руки, а жінки танцюють навколо, махають руками й вигукують пау, пау, пау-а-а. Потім спину й груди хлопцям прикрашають священними малюнками“. (Тахтарев, Очерки, с. 138—139).

Цей обряд посвячення, може здатися, можна витлумачити, як один з виявів автоеротичного компоненту лібідо. Не можемо ж ми припустити, що він є довільним психічним актом. Його зв'язок з посвяченням в мужчини, з періодом полового дозрівання, з одного боку, й онтогенетичне потвердження цього зв'язку, з другого боку, доводить правдивість вищенаведеного трактування.

Сказаним вичерпується суть філогенетичної стадії автоеротизму. Певна річ, цього часу дослідники первісних народів не звертали увагу на автоеротичні вияви лібідо і, безперечно, спеціяльний в цьому напрямку дослід збагатив би нас новим фактичним матеріялом.

Наступною стадією, що в онтогенетичному розвитку зміняє автоеротизм, є нарцизм. Це є переходова стадія від автоеротизму до обрання об'єкту в зовнішньому світі. Дослід показав, що лібідо, раніше ніж відщепитися від ерогенних зон та фіксуватися на об'єкті надвірнього світу, обирає за об'єкт самого індивідуума. Лібідо, фіксоване на „я“, ніколи не переходить цілком на об'єкт. Певний ступінь нарцизму завше зостається, не вважаючи на високо розвинену любов до об'єкту. „Я“ — це великий резервуар, з якого протікає призначена об'єктам певна кількість лібідо й до якого вона знову вертається од об'єктів“. (Фрейд. О нарцизме, стор. 138). Останні вияви нар-

цизму зустрічаються в людей, що люблять довгий час розглядати свій образ у дзеркалі, що закохані в своїх портретах, далі в позерів—ораторів, що внутрішно милуються собою, прислухаються до звуку свого голосу, до плавкого плину своєї мови й т. н. Певна пайка нарцизму майже завше властива артистам, які й у житті грають далі ролю, отже часто їм самим тяжко розпізнати, де кінчається поза й починається щире, правдиве переживання. В умовах сучасного культурного життя нарцизм більшою мірою властивий жінці, ніж мужчині. Повстало це від того, що через цілу низку соціяльних умов жінці замкнуто було вихід на широку життьову арену. Поруч з цим моральний кодекс заказав їй сексуальну активність. Жінка не мала права обирати сексуальний об'єкт, вона лише могла бути обраною. Через це центром її уваги мусила стати приваблива врода й умови, які могли б сприяти поліпшенню її. До цього прилучився ще й той факт, що здебільшого жінка знаходила ствердження своєї особи, відчуття своєї повноцінности не через себе саму, а через цінність того мужчини, якого вона могла привабити до себе; ми могли б сказати, що жінка експлоатувала свою вроду для здобуття життьового гаразду. Тому не дивно, що нарцизм так яскраво виявився у жінки. Не зупиняючись на психічних виявленнях нарцистичної організації лібідо, мо зазначимо лише так широко розповсюджений звичай вживати білила, рум'янила та инших косметичних засобів.

І тут виявляється, що філогенеза дає нам яскраву й несподівану аналогію нарцистичної стадії. Маємо на оці широко розповсюджений чисто у всіх народів звичай татуювання. „Нема жадного плем'я в світі, щоб у нього фарбування або татуювання тіла не водилося колись або не стрівалося ще й досі"... „Без фарбування шкіри не обходились навіть люди кам'яної доби, як за це свідчить знахідка пасти з червіни на знаменитій стації біля джерела Шуссени. Не можна також забувати за те, що деякі дикуни підчас татуювання утримуються від статтєвих зносин" (Петри, с. 548—549).

У нераз цитованій у нас книзі „Начало цивилизации" Леббок пише: „Феталахські жінки в Середній Африці протягом дня витрачають кілька годин на свій туалет. Уже з вечора вони починають старанно обвертати листям генна пальці рук і ніг, щоби на ранок вони набули красивого пурпурового кольору. Зуби вони фарбують на переміну в блакитний, жовтий і червоний кольори, а де-не-де один або кілька зубів лишаються, ніби для контрасту, натурального кольору. Повіки вони також дуже оригінально розмальовують сірчастою сурмою. Волосся старанно фарбують синьою фарбою (індиго). Дикуни не задовольняються з того, що надівають різні речі навколо шиї, рук і ніг та инш., де тільки природа дозволяє почепити їх і вони ще роблять прорізи на тілі, щоби вправляти в них прикраси" (Леббок, О. с., стор. 45—46).

Я уриваю дальший опис татуювання в первісних народів, щоб уникнути нагромадження фактів, число яких можна б збільшити без кінця. Наведений опис звичаїв татуювання досить ясно промовляє за свою нарцистичну природу, яка тим правдоподібніша, що всі антропологічні й етнографічні гіпотези про ролю й призначення татуювання завдовільного пояснення не дають. Вайтц і Герланд надають йому значення релігійної символізації. Ест

і Фінш не вбачають у ньому нічого, крім бажання оздобитися (прибратися). Інші дослідники бачать у ньому ознаку, що відрізняє племена одне від одного. Не кажучи вже за те, що безпосереднє спостереження не стверджує висновків названих авторів, що взори татуювання в багатьох племен дуже подібні до себе й не можуть бути за відмінну ознаку, що татуювання часто не має нічого спільного з релігійними обрядами,—лишається нерозв'язаною ціла низка питань: чому пристрасть до татуювання йде поруч з пристрастю до прикрас, до вигадливих зачісок? Чому дикун, розмалювавши своє тіло й прибравшись у оздоби, збирає своїх жінок і, проходжуючись перед ними, заставляє їх милуватися з себе? Чому людина продає себе в неволю за татуювання свойого тіла? Чому, нарешті, дикун ставиться з такою афективною пристрастю до всього, що сполучене з татуюванням? Погодившись з тлумаченням, яке подають Вайтц, Герланд та инші, ми не могли б зрозуміти тої позірної інадекватности, що існує між татуюванням і оцінкою, яку йому дає первісна людина. Власне це перецінювання в переживаннях дикуна, сполучених з татуюванням, підкреслює його лібідинозне походження. Як що в деяких випадках у звичаї татуювання й уплітається релігійна символіка або етнографічна диференціяція, то це є безперечний продукт раціоналізації, тоб-то свідомого мотивування несвідомих тенденцій, а за первісний, організаційний момент треба вважати нарцистичне поривання, об'єктом якого є сам індивід.

Виявлення нарцизму позначилися не тільки безпосередньо на розмальовуванні тіла, на оздобах, які дикун начіплює на себе, й на тій характерній самозакоханості, яка переймає всі звичаї, з татуюванням сполучені. Нарцизм позначився й на продуктах сублімації, відповідних до цієї фази людського розвитку, й детермінував цілу низку наукових концепцій. „Суб'єктивний елементарний світогляд людини можна назвати геоцентричним, як каже Геккель в „Natürliche Schöpfungsgechichte". Для первісного розуму, що не спромігся ще зорієнтуватися в природі, наша земля є безперечним центром всесвіту, навколо неї, навколо землі кружать сонце, місяць і зорі небесні"... „Геоцентричному світоглядові до певної міри відповідає, так би мовити, антропоцентричний, за яким людина є центром світу, вона—владар над землею, навіть більше—вона—мета світобудови".

В основі цієї наукової гіпотези про світобудову лежить, як висловлюється Фрейд, космологічний нарцизм. Звичайно, це—помилка людської думки, що в основі її лежить недостача наукового спостереження, але надзвичайно цікаво, що ця помилка має на меті звеличити людину й землю, на якій вона живе. І тим показніша з цього погляду та афективність та пристрасність, з якою людство обороняло свій пріоритет і пріоритет своєї планети в загальному ланцюгу світобудови. Ми знаємо також за симптоматичний факт гоніння, яких зазнали Кеплер, Коперник та їхні наслідувачі, що насмілились остаточно розбити цю теорію світобудови.

В наслідок біологічного нарцизму з'явилася та безодня, що її створила людина між собою та иншими представниками тваринного царства. Вона відмовляла їм розуму, а собі присвоїла безсмертну душу, посилаючись на

високе божественне походження й т. и. Досліди Дарвіна, його наслідувачів і попередників поклали край цій зарозумілості людини. Але ми знаємо, яким нападкам, якому глузуванню підпала теорія походження людини від малпи, і як пристрасно людина претендує на виключне становище в природі. „Немає сумніву“, пише Петрі, „що навіть у тій зм'якшеній формі, в якій сучасне природознавство подає нам свій погляд на становище людини в природі, цей погляд викликає в нас певне почуття болю й незадоволення“. (О. с., стор. 58). Таке почуття натурально мусить зворушитися в кожній людині, коли вона бачить, наприклад, малпу, яка багатьма рисами нагадує собою людину й разом викликає огиду своєю потворною подобою.

Нарцизм людини відбився не тільки в природничих науках. Звернімось, наприклад, до математики. Уже, наприклад, минулого століття вчені зазнали, що великим практичним і науковим кроком наперед стала б заміна існуючої в нас десяткової системи числення такою системою, в основі якої було-б число 12, бо останнє ділиться на 2, 3, 4 й 6, тоді як 10 ділиться лише на 2 і 5, тоб-то на числа, що означають: перше—число рук у людини, друге—число пальців на кожній руці. Етнографічний матеріял доводить нам, що, існує безперечний зв'язок між десятковою системою та кінцівками людини. Дуже відомі дані за це маємо у Тейлора, Спенсера, Петрі, Ратцеля й инших дослідників. І всі вони стверджують, як уже зауважив Гумбольдт, що наша десяткова система зводиться, кінець кінцем, до наших десяти пальців. Нарцистична природа цифрових числень не викликає жодного сумніву. Ми не швидко ще перейдемо від десяткової системи числення до якої-небудь иншої. Для цього треба, щоб уявлення чисел втратило для нас свій зв'язок з де-якими частинами нашого тіла, щоб воно з конкретного перетворилося в абстрактне, а до цього ще дуже далеко, бо в несвідомій сфері ми все ще сполучаємо уявлення чисел з нашими пальцями; нерідко навіть високо освічені люди, перелічуючи що-небудь в розмові, загинають відповідні пальці, надто коли вони хотять відзначити й підкреслити вагу цього перелічування, і для всіх нас без винятку числа кратні 5 й 10 вирізняються серед решти чисел, на що вказує й вислів: „кругла лічба“.

Навівши таку схематичну паралелю між нарцизмом у онтогенетичному й філогенетичному розвитку, паралелю, яка потрібує ще дальшої деталізації й розробки, я перехожу до наступної стадії онтогенетичного розвитку, до стадії обрання об'єкту. Більшість заперечень, що їх висловлено було проти психоаналізи, торкалась вказівок що до інцестуозного вибору об'єкту. Тим часом психоаналітичне дослідження невротиків і дітей дало цілу низку опорних пунктів, що з логічною конечністю приводила до такого первісного вибору об'єкту. Сексуальні взаємини між дитиною та матір'ю починаються з перших днів її народження. Ще р. 1879 видатний угорський лікар Ліндпер присвятив спеціяльну працю ссанню як виявленню дитячої сексуальности. „Не без підстави ссання дитиною грудей матери стало за зразок любощів“. (Фрейд, Теорія полового влечення, стор. 95). „Дуже часто мати, породивши дитину, втрачає чималу частину своєї сексуальної дразливости; вона сама ставиться до дитини з таким почуттям, яке має своє джерело в її половому житті;

вона гладить, цілує, колише дитину й, видимо, цілком заміняє нею сексуальний об'єкт". (Фрейд, O. c., стор. 99). Так само описує взаємини між матір'ю й дитиною Г. Елліс у своїй книзі „Das Geschlechtsgefühl".

Усі ці моменти підготовлюють дитину до того, щоб вона обрала за сексуальні об'єкти тих людей, яких „вона змалку любить своїм, так би мовити, приглушеним лібідо. Певна річ, через культурну заборону суспільства вибір об'єкту існує лише в уявленні, здійснюючись тільки в людей з невропатичною конституцією. Юнацтво, що доходить літ, в свойому половому житті ледве чи має инше поле діяння, крім світу мрій, тоб-то уявлень, до здійснення не призначених. У цьому світі мрій у юнацтва знову виникають дитячі нахили, підсилені тепер завдяки соматичним змінам. Серед цих дитячих нахилів цілком закономірно оживає сексуальна відданість дитини батькам, при чому ця відданість уже диференційована статтєвим тяжінням, і виявляється у сина в любові до матери, у дочки в любові до батька". (Фрейд, O. c.). Усю сукупність цих уявлень, пофарбованих лібідинозним тяжінням до родителя протилежної стати, ми звемо Едиповим комплексом від імени грецького царя Едипа, що на веління долі вбив свого батька й одружився з своєю матір'ю. Доказ існування Едипового комплексу лікар-аналітик може знайти на кожному кроці своєї практичної діяльности. Едипів комплекс не є чимсь специфічним для невротичного або душевного захорування, він властивий усім людям. Зазначу, до речи, що в берлінському журналі „Врачебное обозрение" за 1922 р. Кронфельд, ідеологічний супротивник психоаналізи, в статті „Новые принципы в психотерапии" пише: „Едипів комплекс безперечно існує, кожен дослідник, вдумливо ставлячись, може виявити його в кожній людині". Так само Кречмер у книзі „Строение тела и характер" зазначає часту фіксацію лібідо на родителеві протилежного полу, як загально визнаний, що не викликає заперечень, факт.

Вважаючи на те, що в завдання цієї праці не входить обгрунтування проблем онтогенетичного розвитку, ми звернемось до вибору об'єкту у первісних народів. Чи відбувається в них вибір інцестуозним шляхом? Чи існує й у них фіксація лібідо на родителеві протилежної стати? Чи здійснюється в них інцест і якою мірою?

Виявляється, що дикуни надзвичайно чутливі до інцестуозного вибору об'єкту, й ми знаходимо в них цілу низку реактивних витворів, скерованих на заборону інцесту. Але, як невроз, будучи негативом перверзії, зраджує нам цю перверзію, так і ці реактивні витвори, будучи негативом Едипового комплексу, як найкраще потверджують його існування. У багатьох народів існує звичай „уникання"; він полягає в тому, що син, дійшовши літ статтєвої дозрілости, повинен покинути батьківську домівку, куди він приходить лише попоїсти, коли немає дома матери й сестер. Він не вимовляє їхніх імен, також слів, співзвучних з їхніми іменами. Побачивши на піску сліди їхніх ніг, він міняє напрям своєї дороги й ховається в кущах. З цілої низки теорій, що з'ясовують цей чудний з першого погляду звичай уникання, ми, за браком місця (докладніше дивись—Фрейд. Тотем и табу), зупинимось лише на теорії, яку подав Альберті й пізніше відновив Фріче: „В основі

цього звичаю“, пише він, „лежить, видимо, острах допуститися злочину кровозмішення, хоч би навіть у думках“. Отже, безперечно, що уникання кревних є реакція на інцестуазну жагу, й суворість, з якою цього уникання додержують, указує на інтенсивність цієї жаги, на спокусу, якої первісна людина зазнає. Другий реактивний витвір, який ми знаходимо в дикунів, більше невкладистий, більше замаскований і має характер соціяльної організації. Він полягає в звичаї екзогамії, згідно з якою людина, що належить до якого-небудь клану, не має права заходити в полові зносини з членами того самого клану, а належність до клану визначає тотем, якого вважають за племінного батька та який переходить у спадщину по батьківській або по материній лінії. Цим самим для сина виключаються мати й сестри, як сексуальні об'єкти, бо й вони належать до того самого клану, що й син. За екзогамію висловлено цілу низку гіпотез, які спитувались з'ясувати, звідки вона повстала та для чого потрібна. З них ми спинимося на теорії Моргана й Тейлора. Морган тої думки, що екзогамію можна пояснити тільки, як реформу, що мала на меті припинити одружіння між кревними, рахуючи сюди цілий даний рід. Тейлор же вважає, що за головну причину цієї низки обмежень могла бути шкода, яка діється від одружіння між близькими родичами. Надмірна раціоналістичність такого погляду безсумніва. Правдиво розуміючи мету й призначення екзогамії, Тейлор неправильно бачить причину її в розсудливості, що взагалі невластива первісній людині в такій мірі, тим паче в питаннях сексуального життя, яким керує більше принцип задоволення, як принцип реальности.

Окрім таких реактивних витворів, що дають безпосередні вказівки на існування Едипового комплексу, ми стрічаємо в дикунів цілу низку звичаїв у яких посередньо відбиваються агресивні тенденції до батька й лібідинозні — до матери. Як найяскравіший з цих звичаїв, я зазначу описаний у Бокка в його книзі „Unter die Kannibalen auf Borneo“ звичай „Kopsnellen'у“. Цей звичай, що поширився в Малайському Архіпелазі й існує до нашого часу, полягає в тому, що „кожна порядна людина повинна володіти черепом кого-небудь вбитого від неї; без черепа вона неправоздатна й не знайде собі жінки; череп є, так би мовити, свідоцтвом її дозрілости, причому байдуже, чий череп вона здобула й яким шляхом, в даному разі їй дозволені всякі хитрощі й зрада“. (Цит. за Петрі). Можна гадати, що коріння цього звичаю криється в бажанні здійснити інцестуозний вибір об'єкту й убити батька, що стоїть на перешкоді до його здійснення. Володіння черепом є символістичною ознакою цього вбивства.

Нарцизм, як і Едипів комплекс, цей характерний комплекс фамільного роману, не могли не відбитися на тому, як людина уявляє собі світобудову. Ціла низка космогонічних мітів є не що инше, як проекція комплексу фамільного роману на цілий всесвіт. Міти ці остільки характерні й остільки поширені, що їх стрічали в різноманітніших народів і Тейлор, і Ліпперт, Петрі й Бастіян та багато инших подають їх. Я наведу лише міт, який пощастило записати цілком Бастіянові в його книзі „Die heilige Sage der Polynesier“:

„На початку була вічна ніч, безвиразна темна По. Минуло безмірно багато часу й зародилось жадання; воно розросталось, воно змінялось. Уся творчість означається, як квітнення. Пуа. Зароджується думка, велика загадка життя, плодотворча сила... й тільки як дев'ятнадцятий ступінь після небуття—небо й земля, Ранаіє і Папа. Небо лежало на землі. Але діти неба й землі поклали розлучити їх, щоб був світ. Бог війни, бог моря та инші боги спитувались зробити це; та вони були нездольні. Але піднявся Тане-Магута бог лісів; він схилив свою голову до землі, він уперся ногами в небо—й віддер батьків одного від одного. Що значили для нього їх скарги й стогін? І от стало видно людей... Тепер панував світ. Але повна любови жінка, земля, посилає свої зідхання до далекого мужа, це—туман, що повільно здіймається над землею, а сльози падають додолу на жінку, це — роса".

Далі йде оповідання про чвари між братами, про потоп, про розмноження людського роду, про смерть, що її цей злочин накликав на людей і т. п. Досить уже цього короткого змісту міту, щоб зрозуміти характерну особливість його структури, за яку ми казали вище. Спроєкціювавши Едипів комплекс на всесвіт і таким чином ніби визволившись від нього, людина вже не описує його негативно, а дає позитивний його образ.

Що є ще цікавого в цьому міті—це символ матери: земля.

Цей символ зацілів і до наших днів, про що свідчать вислови: „мати-земля", „мати-сира земля", „мать-кормилица" то що. Сталість цього символу ми вбачаємо в тому, що хліборобство стало символічним здійсненням жаданого інцесту. Міти греків і римлян про початок хліборобства відзначаються надзвичайною красою й богатством думки: „Культ хліборобських богів є одним з найглибокодумніших і найтісніше сполучених з особистими й родинними стосунками людини" (Петрі). Ця паралеля між одружінням (інцестом) та хліборобством не тільки механічно випливає з вищенаведеної символіки. Її навів ще Бахофен у своїй відомій праці „Das Mutterrecht", де він доводив, що ця паралеля має грунт не тільки містичний, але й практичний.